
GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
CALL No. 891.05/B.E.F.E.O
32051
D.G.A. 79.





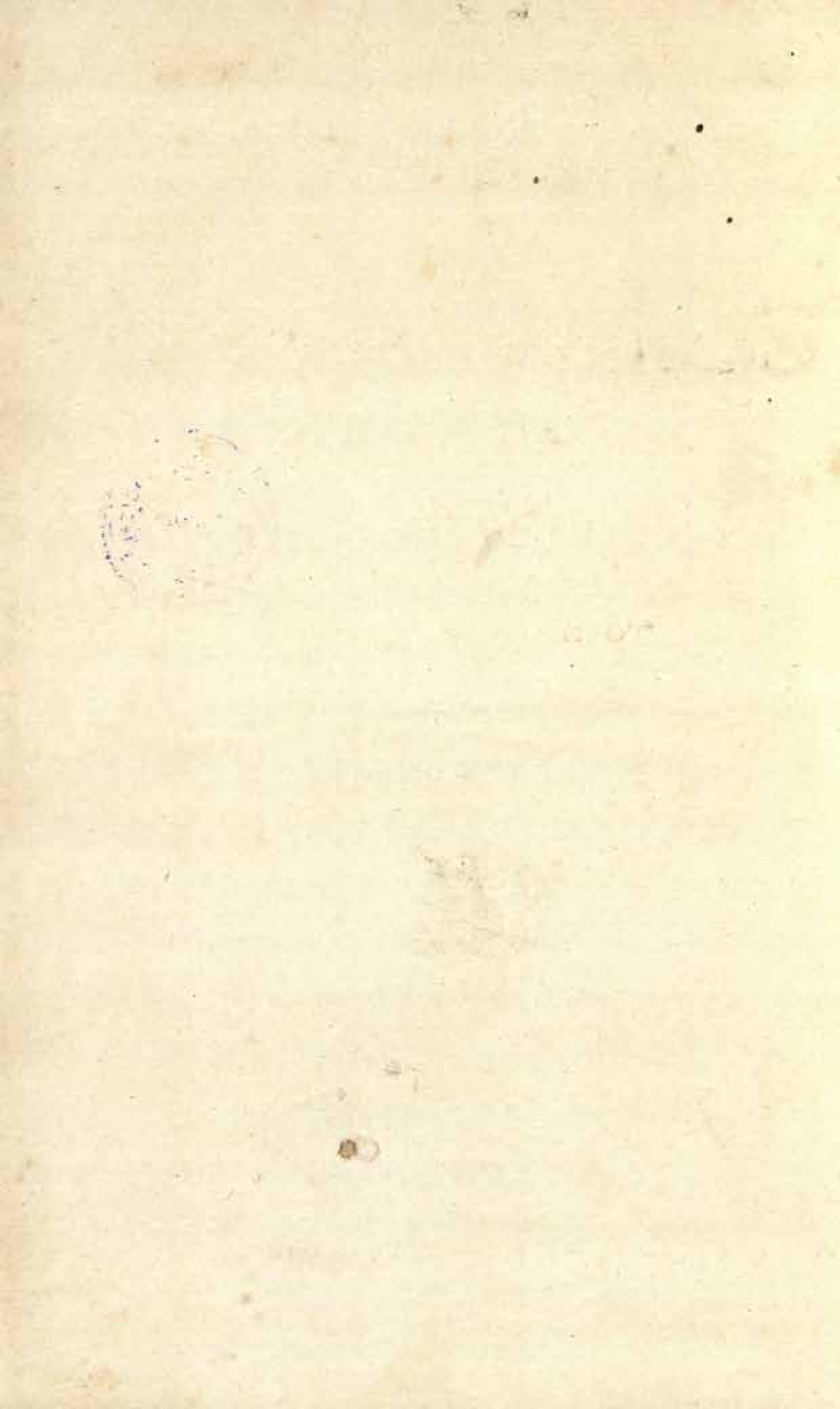
BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT





BULLETIN

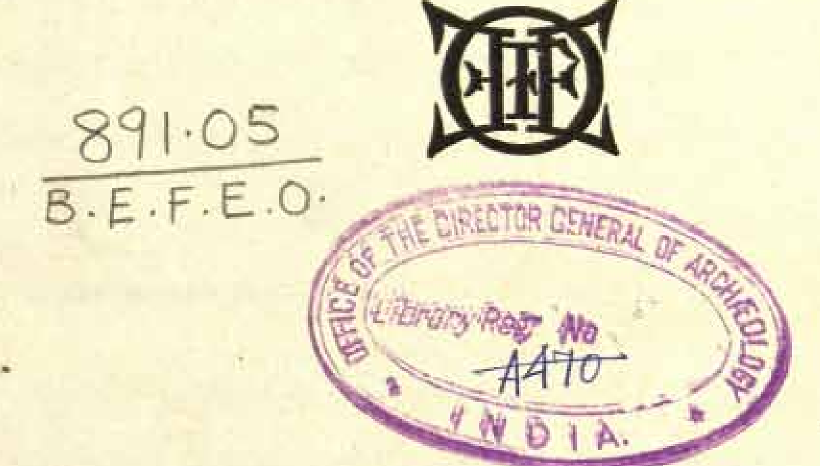
DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME XVIII. — 1918





HANOI
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT
1918

A LA MÉMOIRE

DE

EDOUARD CHAVANNES

Membre de l'Institut.





LE TOMBEAU DE NGHI-VÊ

Par H. PARMENTIER,

Chef du Service archéologique de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Vers le milieu de novembre 1915 des indigènes, en arrachant un arbre mort dans une propriété annamite du village de Nghi-vệ, province de Bắc-ninh, mirent au jour deux caveaux de briques. Rapport en fut fait immédiatement par le *quan-án* faisant fonctions de *tổng-đốc*, au résident de la province, M. Langellier-Bellevue, qui sans retard en avertit l'Ecole, de telle sorte que des fouilles purent être entreprises en ce point quelques jours à peine après la découverte. Par malheur, le tombeau avait été complètement pillé à une époque ancienne, et de nombreuses briques en avaient été enlevées, sans doute pour être utilisées en quelque autre point. Aussi aucun objet important n'y fut découvert (1), et cette fouille ne révèle qu'une composition architecturale, d'ailleurs des plus intéressantes. Disons tout de suite, avant de décrire cet édifice considérable, que des vestiges de constructions analogues ne sont pas rares dans la région, et que des fouilles nouvelles pourront y être entreprises, dès que les circonstances le permettront, avec de grandes chances de succès. Un autre tumulus dont la dépression supérieure occupée par un arbre de taille moyenne, atteste un ancien pillage, se trouve à quelques mètres au Nord de celui qui a été exploré. Sur le chemin qui mène de la route au hameau, un autre tumulus en pyramide carrée est surmonté d'un autel annamite auquel conduit un escalier encadré de pins. Il est vraisemblable qu'il recouvre un tombeau ancien, mais les aménagements annamites peuvent y dissimuler les traces du pillage, et rien ne garantit que l'édifice ait échappé aux investigations des chercheurs de trésors. D'autres caveaux furent éventrés et détruits dans la région, notamment dans un mamelon proche de celui où les fouilles furent exécutées. Enfin au sommet du mamelon voisin de la pagode de Lim, plus haut que le tombeau de l'Eunuque, sont également les restes d'une chambre de briques.

(1) Il n'y fut trouvé qu'une sorte de soucoupe en terre brune dure qui peut avoir servi de lampe et un fragment d'une autre de terre plus noire et plus fine.

Le tombeau qui vient d'être l'objet de fouilles méthodiques se trouve à une cinquantaine de mètres au Sud du *đình* du hameau de Trần-thôn, dépendance du village de Nghi-vệ. Le point peut être fixé sur la carte par les coordonnées suivantes : 115 G 24,6 de longitude et 23 G 48 de latitude. On y accède par un sentier assez large qui se détache de la route de Bắc-ninh au *phủ* de Thuận-thành, à 6 k. de la ville, au point où cette voie abandonne, après l'avoir contourné, le premier mamelon qui la domine. Le point intéressant est lui-même à 1.500 m. environ à vol d'oiseau à l'Ouest de cet embranchement.

Le tombeau, orienté E. 12° N. (fig. 1), se compose de douze chambres

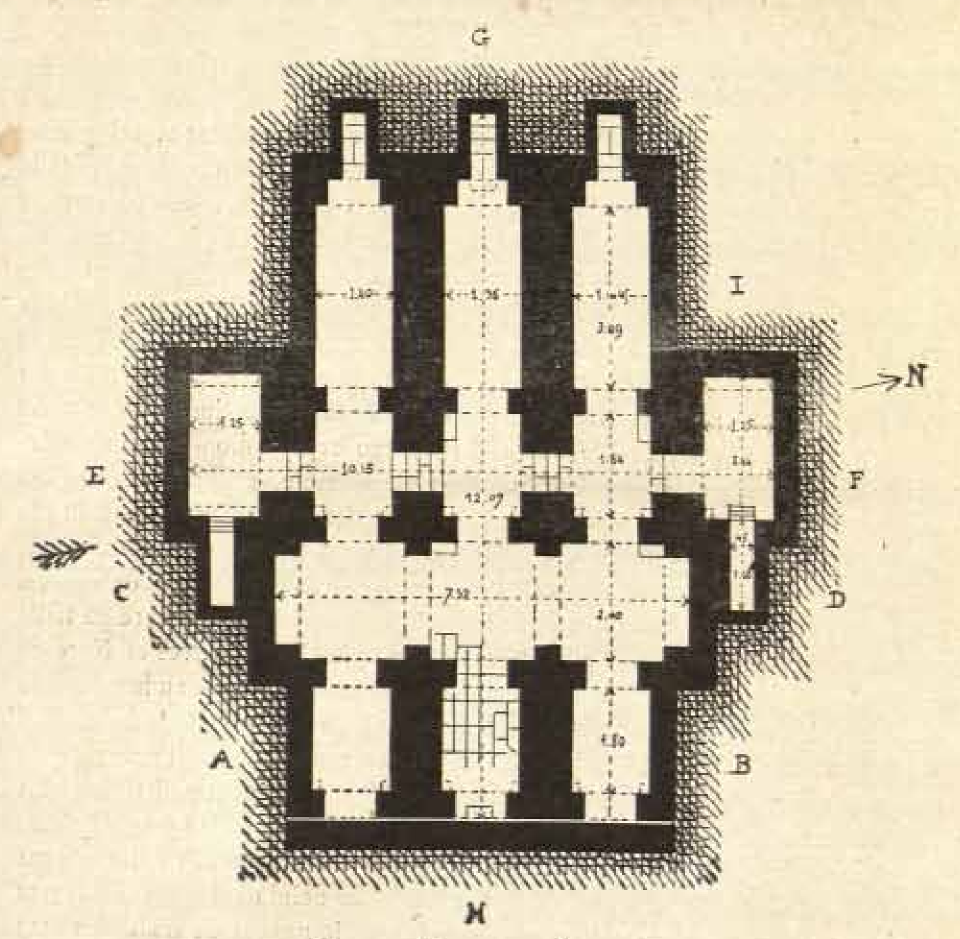


Fig. 1. — Tombeau de Nghi-vệ.

Plan. Echelle : 0 m. 0075 par mètre.

réparties sur cinq axes E.-O. Le centre en est constitué par une salle commune N.-S. plus élevée que le reste. Trois vestibules parallèles ouverts à l'Est y donnaient accès avant qu'un mur continu extérieur ne soit venu fermer les rois baies. En face de ces couloirs, trois petits vestibules carrés donnent entrée

dans trois caveaux, identiques à un détail près. Ces trois vestibules sont mis en communication entre eux et avec deux caveaux extrêmes au Nord et au Sud par des arcs bas, que l'on ne peut franchir qu'en marchant sur les mains et les genoux.

Tout l'édifice paraît avoir été dallé de deux rangs de briques ; il ne subsiste qu'un fragment de ce dallage dans l'entrée centrale E., et de rares briques, conservées dans quelques angles, sous les arcs et dans les niches.

Les différentes parties du bâtiment étaient couvertes par des voûtes ; il ne subsiste guère que celles des trois caveaux du Nord-Ouest. Non seulement les autres ont disparu, mais la plus grande partie de leurs matériaux a été pillée. La forme partout adoptée est le berceau plus ou moins exactement demi-circulaire ; il repose sur les murs longs toujours au-dessus des baies percées au travers, qui pour cette raison durent être réduites à une hauteur dérisoire. Il résulte de cette règle que la voûte la plus haute était celle de la nef transversale ; son départ n'est accusé que par une seule brique dans l'angle N.-O. ; elle suffit à justifier la coupe que nous donnons ici (fig. 2, coupe sur GH).

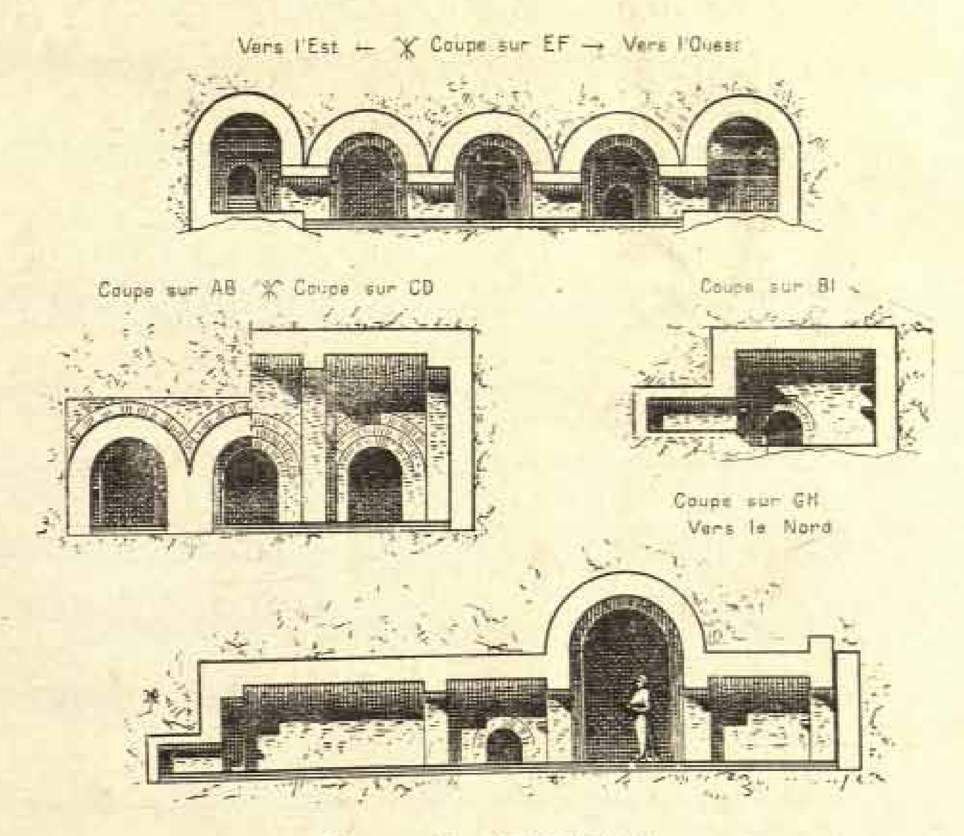


Fig. 2. — Tombeau de Nghi-vệ.

Coupes. Echelle : o m. 0075 par mètre.

Chaque chambre, longue de 3 mètres environ et large de 1 m. 35, forme avec son vestibule une galerie cintrée, coupée par des arcs dont le centre et les piédroits font saillie. De l'autre côté de la salle, chaque entrée répète la même disposition. La hauteur des voûtes permettait juste à un homme de très petite taille de se tenir debout lorsque le dallage existait. Le mur du fond de chaque chambre est percé d'une niche à ras de terre, profonde de 1 m. environ. Les vestibules et les entrées montrent aux angles E. une brique sortant de 12 à 15 centimètres à la hauteur de la naissance de voûte. L'hypothèse la plus plausible est que ces briques étaient destinées à recevoir des lampes. La chambre centrale présente en outre, au-dessus du double arc de sa niche, une autre tablette faite de deux briques saillantes (coupe EF, vers l'Ouest).

Les deux caveaux extrêmes paraissent avoir été de dispositions semblables et leurs voûtes étaient à peu près à la hauteur générale. Le caveau N. intact a conservé toutes ses dispositions anciennes. Le mur du fond O., le plus éloigné de la basse entrée latérale, est garni de quatre étagères formées de briques à plat posées en saillie. Le fond E., voisin de l'entrée, est percé d'une niche profonde de 1 m. 60 sous voûte en berceau de 0 m. 45 dans les deux sens. L'ouverture de cette longue cavité est précédée par un petit escalier de quatre briques posées à plat. Un nouveau porte-lampe se trouve dans l'angle S.-E., et deux étagères occupent le mur au-dessus de la niche.

Peut-être les dispositions de ce caveau S. ont-elles été légèrement relevées par suite de la présence en ce point d'une roche plate ; les constructeurs ne l'ont pas nivelé, sauf peut-être en recouvrant cette roche de briques à une hauteur un peu supérieure au reste du dallage (coupes sur EF et sur BI) [1].

Le caveau S., qui par malheur est dérasé au niveau du départ de sa voûte, ne présente plus que la tablette inférieure du mur O. ; sa niche longue semble à la même hauteur que celle du caveau N. ; son escalier est à l'intérieur, ce qui réduit sa longueur à 1 m. 35.

La salle centrale est fermée à chaque extrémité par un arc et un mur plein, et un arc vient renforcer sa voûte au droit des murs séparatifs des chambres (coupe sur CD).

Murs et voûtes sont constitués par deux rangs de briques placées parallèlement à l'axe dans le sens de leur longueur ; en façade intérieure sur la salle commune, s'ajoute le rang de briques qui constitue l'arc de la baie. Détail bizarre, le mur qui unit les arcs d'entrée est lui-même, au-dessus d'eux, constitué par un arc dont la raison ne se devine pas (coupe sur AB), de telle sorte qu'avant la construction du mur extérieur de clôture, les baies d'accès apparaissaient sous quatre rangs de claveaux. Le mur de front se continue en

---

[1] La coupe sur EF qui montre les deux fonds du caveau N. donne ainsi une fausse impression de symétrie. En réalité le caveau N. seul paraît avoir été relevé, et celui du Sud avait sans doute sa voûte à la même hauteur que celles des trois salles E.

façade entre ces arcs supplémentaires d'une voûte à l'autre, et vient se terminer verticalement au droit de leurs piédroits extrêmes. Il en est de même pour le mur N. de la salle commune, qui même dépasse un peu cet aplomb à l'Ouest. Le mur de clôture extérieure s'élève un peu moins haut que le mur de front.

Le tombeau paraît avoir été creusé dans le sol jusqu'à la hauteur des extrados des voûtes inférieures ; la voûte centrale seule s'élevait au-dessus. Les terres extraites ont dû servir à constituer le tumulus, puis ont rebouché le trou après la ruine ou la démolition des salles antérieures, et le surplus paraît avoir été nivelé en gradins, pour former les champs en terrasses qui recouvraient ces vestiges.

Les briques dont sont constituées ces maçonneries sans mortier, sont de grande taille : o m. 45 × o m. 225 × o m. 07 à 08 pour les murs ; celles qui forment les voûtes sont en forme de coin, et leurs épaisseurs opposées sont de o m. 085 et o m. 055. Elles sont bien cuites et sonores, quoique assez mal purgées de cailloux, et de belle couleur rouge. Un petit nombre placé au hasard, est verni d'un émail vert plus ou moins sombre. Ces briques sont, comme d'ordinaire, ornées sur une tranche longue et une tranche courte. Leurs décors sont pour la plupart analogues à ceux des briques qui proviennent des tombeaux déjà étudiés, et qui sont représentées dans la figure 5, p. 6, de l'article publié sur ces tombeaux (*BEFEO.*, XVII, 1). C'est à cette figure que les lettres latines renvoient. Une petite quantité des motifs sont nouveaux ; un plus grand nombre de ceux qui paraissent dans cette figure ne se rencontrent pas ici.

Sur les faces longues des briques simples et des briques-claveaux, se voit le type K, parfois en forme assez allongée pour que deux demi-losanges démesurés occupent toute la brique. Bien plus fréquent est le quadrillage H, qui montre en de rares exemples une partie centrale traitée de même, mais détachée par deux traits verticaux. Le type X, avec des losanges redoublés comme en R, apparaît moins souvent. Ces surfaces réticulées sont presque toujours arrêtées aux extrémités par deux bandes de dents de scie, ou parfois un losange à traits concentriques, ou encore un groupe de quatre demi-losanges à traits répétés.

Une combinaison nouvelle et gracieuse (fig. 3, ε) est formée d'une composition de losanges redoublés et recoupés par des médianes. Elle n'est pas très

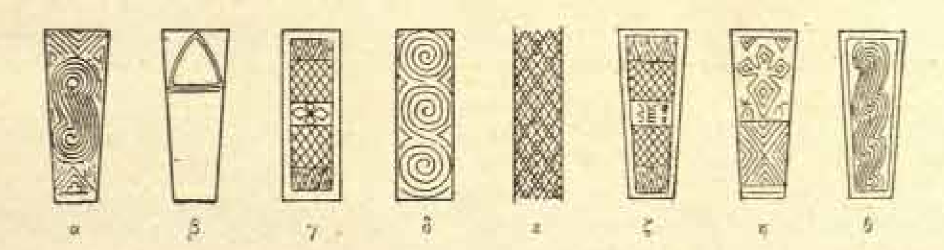


Fig. 3. — Tombeau de Nghi-vệ.

Décors des briques. Échelle : o m. 10 par mètre.

fréquente. Plus rare encore est une suite d'S analogues à celle de b (fig. 3, ε), ou des spirales réunies par des doubles cercles plus petits attachés ensemble.

Les faces étroites présentent la même ornementation dans une proportion semblable. Nous y rencontrons par exception une suite de trois grandes spirales (fig 3, δ). Une forme très fréquente est la division du panneau en cinq parties: les parties paires, un peu plus larges, reprennent le décor réticulé; les extrêmes, les dents de scie; le milieu est occupé par un quatrefeuilles de losanges ou par deux losanges superposés, rares (fig. 3, γ), ou enfin par un groupe de caractères (fig. 3, ζ).

Les briques-claveaux offrent encore les mêmes ornements. Le système des losanges concentriques ou des diagonales redoublées est peu fréquent. Plus rare encore est une brique nue occupée seulement dans le haut par un triangle à deux côtés curvilignes (fig. 3, β). Nous retrouvons encore exceptionnellement les suites d'S (fig. 3, θ). Plus souvent nous trouvons l'S entre deux triangles à traits multiples (fig. 3, κ). Le type le mieux représenté est le réticulage arrêté aux deux bouts par des dents de scie. Quelquefois une nouvelle bande semblable vient occuper le centre. Le décor le plus original, et qui est spécial à ces briques-claveaux, montre, au-dessus de la moitié inférieure occupée par des diagonales origine des angles concentriques, une sorte de quatrefeuilles de losanges irréguliers accompagnés d'un (ou deux?) petits motifs difficiles à comprendre (fig. 3, ι). Les briques-claveaux montrent fréquemment la combinaison à caractères, identique, à la déformation près, à celle des petites tranches de briques ordinaires (fig. 3, ζ).

Les caractères que portent un certain nombre de ces briques sur le décor de petite face n rmale ou en coin, ont été gravés en creux sur le moule, et leur emprente en relief est inversée. Le premier caractère, formé de deux éléments, est un numéral de feuillets, par suite peut-être de briques; il correspond aussi à un nom propre (chinois: *Tchang*; sino-annamite: *Trương*). A gauche sont deux signes qui, sur bon nombre de pièces, sont lisibles, et expriment le nombre 700; sur d'autres un seul est reconnaissable et la lecture serait... 3. Il est difficile d'établir un rapport vraisemblable entre les briques qui portent cette double inscription, ce nom de famille possible ou cette indication de quantité [1]. Ces caractères, outre leur inversion, sont couchés sur les briques à plat, et la tête en bas sur les claveaux.

Cette fouille qui nous apporte ce remarquable plan nouveau, n'éclaire aucune des difficultés que soulèvent les observations précédentes [2]. Ici encore rien

---

[1] L'hypothèse la moins invraisemblable serait d'une marque de fabrique et du chiffre d'une fourniture. Encore ne commande-t-on pas les briques par un nombre terminé par des unités.

[2] Peut-être sera-t-il bon de revenir sur la première des observations de la page 28 de l'article cité, concernant la disparition complète des restes corporels. Il est possible

de précis ne révèle la présence certaine du corps, bien qu'à première vue les niches des caveaux latéraux semblent appeler des cercueils. On remarquera qu'à peine suffisant pour contenir une bière européenne, celui du Nord (l'autre est plus court encore) ne pourrait recevoir un de ces énormes coffres dont les Chinois ont conservé la tradition sans doute ancienne. Il ne paraît pas plus vraisemblable qu'il ait attendu un corps seulement enveloppé d'étoffes : il eut fallu le tirer au travers du petit passage, puis l'introduire dans la niche par la tête en le poussant par les pieds. La manœuvre ne se conçoit guère sans des manipulations fort irrespectueuses ; encore ne serait-elle possible qu'avant tout commencement de décomposition, et on sait combien elle est rapide sous ce climat. Il est vrai que le corps eût pu être attaché sur une planche, ce qui eut bien réduit les difficultés. Reste une autre hypothèse. Cette niche profonde, comme les niches plus petites qu'on trouve dans les trois chambres et au tombeau de Quảng-yên, n'auraient-elles pu recevoir un récipient allongé, réceptacle des os du mort décharné par une inhumation provisoire ? A cette hypothèse s'opposent les découvertes des tombeaux de Đằm-xuyên et de Sept-Pagodes 2 qui semblent bien n'avoir pas été violés.

Seules de possibles découvertes ultérieures ou l'examen des textes chinois pourront permettre de résoudre ce curieux problème.

---

en effet que les Annamites qui pillèrent ces tombeaux, aient réenseveli les débris humains qu'ils y eussent découverts, pour éviter de susciter des revenants dangereux. Cela expliquerait que maintenant les Annamites, rouvrant ces caveaux pillés, n'y trouvent aucun ossement, et par suite ne les assimilent pas à des tombeaux. L'objection toujours constante est l'absence de toute trace humaine dans les tombeaux vierges de tout pillage.

A PROPOS DES ANCIENS NOMS
DE LUANG PRABANG

Par G. CŒDÈS,

Conservateur de la Bibliothèque Nationale (Bangkok).

Dans ses *Recherches sur la littérature laotienne* (1), M. L. Finot a été amené à s'occuper des anciens noms de Luang Prabang, et en a donné la liste que voici :

1° *Mɯoṅ Xua*
2° *Mɯoṅ Xieṅ Doṅ-Xieṅ* Tōṅ
3° *Mɯoṅ Lan Xaṅ*
4° *Cudhāmanagarī*
5° *Mɯoṅ Luoṅ* Pră *Baṅ*.

De cette liste, il importe, tout d'abord de supprimer *Cudhāmanagarī*. Ce nom, qui traine dans les livres depuis trop longtemps (2), est le résultat d'une fausse lecture. Il est temps de le reléguer avec le « Tigre des Thais », le « nakṣatra des Oiseaux », et autres inventions malheureuses du P. Schmitt.

Il faut noter que l'inscription où le P. Schmitt l'a lu n'est pas forcément originaire de Luang Prabang. A la Bibliothèque Nationale de Bangkok, où cette stèle est conservée, on affirme qu'elle vient de Xieng Mai. Toutefois, étant donnée la négligence avec laquelle on a enregistré autrefois la provenance des inscriptions déposées au Vang Na, le renseignement est sujet à caution. Mais, quand bien même le document serait effectivement originaire

---

(1) *BEFEO.*, XVII, v, 163-164.

(2) *Mission Pavie, Etudes diverses*, t. II, p. 216. — Fournereau, *Siam ancien*, t. I, p. 241. — Dans son *Empire khmer*, M. G. Maspero dit que Crong Sisattana Canahut est une déformation de Krong Çrī Cudhāmanagarī (p. 55). — Ce nom a fourni à Gerini la matière d'une des plus extravagantes théories de son livre qui en contient tant (*Ptolemy's Geography*, p. 146). — J'ai moi aussi à faire amende honorable et à m'excuser d'avoir cité ce nom (*BEFEO.*, XIV, iii, p. 24 n. 6).

de Luang Prabang, on ne saurait en conclure que cette ville a porté le nom de Cudhāmanagarī, car ce nom ne figure pas sur la pierre.

Selon le P. Schmitt, Cudhāmanagarī se trouverait à la 1. 9 du premier petit côté de la stèle, parmi les titres d'un religieux. Il lit (Fournereau, *op. cit.*, t. I, p. 150) :

Somdec phra: saṅgharāja cudhāmanagarī *saṅghaparināyaka*.

et traduit (*Ibid.*, p. 153) :

« Le Somdec chef de la (*sic*) Saṅgha de Cudhāmanagarī (dont les titres furent) Saṅghaparināyaka ».

Or, au lieu de *Cudhāmanagarī*, la pierre porte nettement *Cudhāmani Çrī*. L'*i* de *ni* est visible même sur la reproduction de Fournereau, qui a été exécutée d'après la photographie d'un moulage de la stèle. Il s'agit donc simplement du Somdec phra: Sangharāj portant le nom ou le titre de Cudhāmani (pour Cūḍāmaṇi), vénérable chef du Saṅgha.

Quant au *Cudāmanarājamahānagara* qui serait cité dans l'inscription khmère de Sukhodaya (1), il n'y a pas lieu d'en faire état. La partie de la stèle où figurerait ce nom est complètement ruinée, et c'est probablement une invention des lettrés siamois qui ont forgé la version siamoise dont s'est servi le P. Schmitt (2).

Au sujet de *Lan Xaṅ*, M. L. Finot fait observer que le sens de « million d'éléphants » est fort douteux, et semble disposé à adopter l'hypothèse de Gerini, suivant laquelle Lan Xaṅ signifierait « le pâturage des éléphants » (3). « Cependant, ajoute-t-il, un nouvel élément d'incertitude est introduit par le nom pāli *Sī-Sattanāganahuta* ». Un des *Poṅsavadan* étudiés par M. Finot comprend qu'il s'agit de « sept éléphants » ; Gerini traduisait ce nom par « Crête des sept dragons ». Mais l'inscription de Dansai orthographiant ce mot *Çatanāganahuta*, et les Nāgas étant les Génies protecteurs de la ville, il serait explicable, dit M. Finot, qu'on l'eût nommée « la ville des centaines de milliards de Nāga ».

Comme on le voit, la difficulté réside dans le fait que le nom thai et le nom pāli prêtent chacun de son côté, à l'amphibologie. *Lan* peut, suivant le ton, signifier « million » ou « aire » ; *nāga* peut, à la fois, signifier « serpent » et « éléphant ». Mais, ce que M. Finot a omis d'indiquer en discutant les sens possibles de *Satanāganahuta*, c'est que ce nom peut lui aussi avoir le sens de « million d'éléphants ». En effet, si *nahuta* correspond bien comme il le dit

(1) *Mission Pavie, Etudes diverses*, t. II, p. 216.

(2) G. Cœdès, *Doc. sur la dynastie de Sukhodaya* (*BEFEO.*, XVII, II).

(3) Cette explication lui aurait été suggérée par le roi Chulalongkorn, qui traduisait de même Lan Na par « aire ou pays des rizières ».

a « l'unité suivie de 28 zéros », ce même mot peut aussi se traduire par « dix mille » (1). *Satanāganahuta* = « cent fois dix mille éléphants ou million d'éléphants » pourrait donc n'être après tout qu'une traduction de *Lan Xaṅ*.

Quoi qu'il en soit, le contresens sur le mot *lan*, si contresens il y a, est certainement ancien. La *Jinakālamālinī*, écrite à Xieng Mai au début du XVI[e] siècle (2), nomme le pays de Luang Prabang: *Dasalakkhakuñjaranagara* (3). Ce nom qui ne prête à aucune amphibologie, signifie « million d'éléphants ». *Dasalakkha* « dix fois cent mille » équivaut exactement à *satanahuta* « cent fois dix mille », et les Siamois qui ont traduit la *Jinakālamālinī* sous le règne de Phra Buddha Yot Fa, n'ont pas hésité à rendre *Dasalakkhakuñjaranagara* par « *Mưaṅ Çrī Sātanāganahut* (4) ».

Cette citation prouve simplement que, pour un lettré de Xieng Mai du début du XVI[e] siècle, le pays de Luang Prabang portait le nom de « million d'éléphants ». Ce témoignage vaut ce qu'il vaut, mais son ancienneté relative et son indiscutable authenticité méritent de retenir l'attention.

---

(1) Abhidhānappadipika, 474 : *satam sahassam* nahutam *lakkham koṭi pakoṭi yo*. Cf. Childers, s. v. *sankhā*.

(2) *BEFEO.*, XV, III, p. 44-45.

(3) Ed. de Bangkok, p. 185.

(4) *Ibid.*, p. 247 de la traduction.

DEUX NOUVELLES INSCRIPTIONS
INDOCHINOISES

Par L. FINOT.

I

L'inscription de Chiêm-sơn

Nous devons au Dr Sallet, de Faifo, la découverte d'une nouvelle inscription qui se rattache à l'épigraphie du temple de Bhadreçvara à Mĩ-sơn, et apporte une donnée nouvelle sur l'histoire de ce grand sanctuaire.

Comme l'inscription de Hòn-cục, elle est gravée sur un rocher situé au bord du Sông Thu-bồn (rive droite), à 350 m. en aval de la première, juste au-dessous du đình de Chiêm-sơn (canton de Mậu-hoà, huyện de Duy-xuyên, Quảng-nam). Le fait qu'elle ait jusqu'ici échappé aux recherches dont cette région a été l'objet s'explique par une circonstance particulière : elle était dissimulée sous un banc de sable qui fut balayé en 1917 par une inondation ; à la baisse des eaux l'inscription apparut.

Elle est inscrite dans un rectangle (fictif) de 2 m. 95 de long sur 1 m. 20 de haut. Le texte est disposé sur quatre lignes, avec une certaine irrégularité imposée par la surface et les failles du rocher. Les deux premières lignes sont très courtes, la troisième a le maximum de longueur, la dernière est un peu plus courte que la troisième. Les caractères profondément creusés, ont environ 12 cm. de haut. L'écriture est celle de Bhadravarman Ier (IVe siècle çaka).

Voici d'abord le texte tel qu'il se présente (1) :

(1) pūrvvena su.. (2) *ha*parvvat*a* (3) dakṣiṇena ma*hā*..... paçcimona kucakaparvvata (4) rvvata.. uttareṇa mahānadī.

---

(1) L'estampage de cette inscription présente de grandes difficultés pratiques et n'a pu encore être exécuté. Ma transcription est faite d'après une soigneuse copie de M. Parmentier qui ne laisse guère place au doute et à laquelle l'estampage n'ajoutera probablement rien. Les syllabes douteuses sont en italique.

La seule particularité à relever ici est la répétition des syllabes *rvvata* à la fin de la 3e et au début de la 4e ligne. Comme il n'y a pas trace de carractères à droite du premier groupe et que le commencement de toutes les lignes semble intact, il faut voir dans cette répétition une simple faute du lapicide.

Ce texte est connu par ailleurs : il reproduit l'énoncé des limites du temple de Bhadreçvara tel qu'il est inscrit dans la charte de fondation du temple et répété dans la stèle de Çaṃbhuvarman [1]. Mais il nous permet de compléter un nom mutilé dans les deux premières inscriptions, et cette addition constitue, comme on le verra tout à l'heure, un important renseignement topographique.

En comparant les trois versions, nous obtenons le texte suivant :

pūrvveṇa sulahaparvvato dakṣiṇena mahāparvvataḥ paçcimena kucokaparvvata [2] *uttareṇa mahānadī.*

« A l'Est, le mont Sulaha, au Sud le Grand Mont, à l'Ouest le mont Kucoka, au Nord la Grande Rivière ».

La limite septentrionale nous est fournie pour la première fois par l'inscription de Chiêm-sơn, et cette donnée nouvelle nous permet de rectifier la conclusion qui paraissait se dégager de la charte de Bhadravarman. Les bornes énumérées ne sont pas celles du cirque de Mĩ-sơn, mais bien celles du domaine du temple, qui s'étendait au Nord jusqu'à « la Grande Rivière », c'est-à-dire jusqu'au Sông Thu-bồn. Il s'ensuit que les trois montagnes qui forment les limites Est, Sud et Ouest, peuvent bien être les montagnes du cirque, mais pourraient aussi se trouver en dehors : c'est une question qu'il convient de réserver.

Une dernière observation se présente tout naturellement. Si Bhadravarman a marqué par une inscription sur roc la limite Nord des possessions du temple, il semble probable qu'il a dû marquer de la même façon les trois autres. Il y aurait donc à découvrir dans les environs de Mĩ-sơn trois inscriptions sur roc identiques à celle de Chiêm-sơn, qui nous donneraient exactement le périmètre des terres relevant du sanctuaire de Bhadreçvara et nous permettraient en même temps d'identifier les trois montagnes nommées dans l'inscription. La découverte du Dr Sallet, en nous apportant un renseignement précieux, nous permet donc d'en espérer de nouveaux.

---

(1) Voir mes *Notes d'épigraphie*, *BEFEO.*, II, 188 ; III, 211 ; IV, 917 ; pp. 4, 34, 129 du tirage à part.

(2) J'avais lu précédemment *Kucaka*, mais la voyelle o est nettement indiquée sur la copie. Il s'agit sans doute d'un nom indigène, peut-être *Ku cơk*, « l'auguste montagne ».

II

L'inscription de Kompong Rusei

Cette inscription, gravée sur une stèle (ou plus probablement un piédroit) de grès, a été découverte en janvier 1918 dans une rizière sise à l'Est du lieu dit Tûol Kôk Práḥ, khum de Kompong Rusei, province de Prei Veng. Elle mesure environ 1 m. 40 de haut sur 0, 58 de large. Elle compte 31 lignes, dont 18 1/2 en sanskrit et 12 1/2 en khmèr. A gauche de la pierre, vers le milieu de la hauteur, 8 lignes du texte sont plus ou moins tronquées par la chute d'une large écaille. Le bas de la pierre a également souffert, et cette circonstance n'est pas pour faciliter le déchiffrement du texte khmèr, déjà plus obscur en lui-même et gravé avec moins de soin que le texte sanskrit. Nous laisserons de côté cette partie, qui ne comprend d'ailleurs qu'une liste de rizières et de donateurs.

Le texte sanskrit se compose de 7 çlokas suivis de 4 1/2 lignes de prose. Il nous apprend que le temple du dieu Āmrātakeçvara fut fondé en 579 çaka (= 657 A. D.) par Jñānacandra, ministre du roi Jayavarman Ier. Cette donnée chronologique est intéressante, car elle fait remonter de 7 ans la plus ancienne date connue du règne de Jayavarman (586 çaka, inscr. de Vat Prei Vier, ISCC. I, 60).

Texte.

I (1) svasti o Jayaty Umārddhakāyo pi yoginām prabha[v]o – –
(2) parābabhūva yaṃ prāpya Manmatho loka[m]anmathaḥ ||
II (3) yaḥ Pākaçāsana iva kṣitīndrair dhṛtaçāsanaḥ
(4) rājā Çrī Jayavarmmeti vijitārātimaṇḍalaḥ ||
III (5) tasyāmātyo navādyātmā kulīno viduṣāṃ mataḥ
(6) vikhyāto Jñānacandrākhyo guṇajño guṇināṃ guṇī ||
IV (7) teneha sthāpito bhaktyā çrīmān Āmrātakeçvaraḥ
(8) yathā mama Çive bhaktiḥ pratijanma bhaved iti ||
V (9) ihāpi bhagavān pūrvvaḥ çrīmān Rudramahālayaḥ
(10) ubhayor devakulayor ekatvam upabhogataḥ ||
VI (11) siṅhodaye vṛṣārddhendau kṛṣṇadvādaçake çuceḥ
(12) çrīmān Āmrātakeço yaṃ sthito nava-munīṣubhiḥ ||
VII (13) .. .. s(m)in çraddhayā dattaṃ kṣetradāsādikan dhanam
(14) [yo ha]ret sa naro yāyād narakān ekaviṅçatim ||
(15) .. .. nnidhyasya Çrī-Vyomeçvarasya kṣetradvayam asmin
(16) .. .. [Āmrātake]çvare dattam asya kṣetradvayasya niṣkrayaḥ arccana
(17) .. .. ṣmin Çrī-Vyomeçvare dattam ca tad api çrīmatā Çrī Jayavarmma (18) .. .. ddham o yad api ca Jñānacandreṇopārjjitaṃ tat sarvvaṃ çrīmadāmratake(19)çvara ..... yam.

Traduction.

I. Vive Celui qui, bien que possédant la moitié du corps d'Umā, est le premier des ascètes, Celui à l'approche de qui succomba Manmatha, tortionnaire du monde.

II. L'émule de Pākaçāsana (Indra), dont les ordres étaient portés sur [la tête des] rois, le roi Çrī Jayavarman, vainqueur de tous ses ennemis,

III. eut un ministre irréprochable, réputé le plus noble des sages, homme de mérite et sachant reconnaître les mérites des autres ; il se nommait Jñānacandra.

IV. Il érigea avec piété l'auguste Āmrātakeçvara, en disant : « Puisse ma dévotion à Çiva se renouveler dans toutes mes naissances ! »

V. Ici aussi, il y avait antérieurement le temple Mahārudrālaya : les domaines de ces deux sanctuaires furent réunis.

VI. Le lever [du soleil] étant dans le Lion, la lune au milieu du Taureau, le 12e jour de la quinzaine noire de Çuci, l'auguste Āmrātaka se dressa, en *neuf-muni-flèches* (579 çaka = 657 A. D.). Que le ravisseur du patrimoine donné avec foi à ce [dieu], en champs, serfs, etc., aille aux vingt-et-un enfers !
... Deux champs de Çrī Vyomeçvara ont été donnés à cet Āmrātakeçvara, ... et le prix d'achat de ces deux champs a été donné à Çrī Vyomeçvara. Cela aussi par le roi Jayavarman.... Tout ce qui a été acquis par Jñānacandra [doit appartenir] à Çrī Āmrātakeçvara.



Pl. I. — Inscription de Kompong Rusei.

BIBLIOGRAPHIE.

INDOCHINE.

H. P. N. Muller. — *De Oost-Indische Compagnie in Cambodja en Laos* (Publications de la Société Linschoten, vol. XIII). — La Haye, M. Nijhoff, 1917 ; 1 vol. in-8°, LXVII-463 pp., avec 1 carte et 3 illustrations.

Les documents publiés par M. M. concernent l'histoire de la Compagnie hollandaise des Indes, au Cambodge et au Laos, de 1636 à 1670. Ils présentent un très réel intérêt historique, et permettent de dater avec précision des événements que les Annales cambodgiennes mentionnent d'une façon assez vague. Ils ne sont pas moins intéressants au point de vue de l'histoire économique et au point de vue du progrès des connaissances géographiques.

Tous ces documents ne sont pas inédits : l'un d'entre eux (document I du volume) est la réimpression d'un opuscule publié à Haarlem, en 1669 par l'imprimeur P. Casteleyn, sous le titre : *Histoires singulières qui se sont passées dans le royaume du Cambodge et au Pays du Laos aux Indes orientales, depuis l'année 1635 jusqu'à l'année 1644*. Ce petit livre est très rare aujourd'hui, et M. M., qui tient à rappeler dans sa préface qu'un exemplaire lui en fut montré « avec orgueil et amour » dans la bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient, a eu raison de le placer de nouveau sous les yeux du public.

Ce petit volume a eu une fortune singulière : il a été pendant longtemps la seule source de documentation accessible au public sur l'activité de la Compagnie hollandaise dans le bassin du Mékong au XVIIe siècle. Dubois, dans ses *Vies des Gouverneurs généraux*, l'a utilisé ; Valentyn l'a reproduit par fragments dans son grand ouvrage ; Francis Garnier et Sir Henry Yule ont donné des commentaires de la partie du volume qui relate le voyage de van Wuysthoff à Vieng-chan, en remontant le Mékong. Si le marchand hollandais n'est pas le premier voyageur européen qui ait navigué sur le grand fleuve du Laos (car dès le XVIe siècle plusieurs Portugais et même un Espagnol l'avaient parcouru), du moins a-t-il eu le mérite de rédiger des notes précises, qui, résumées, dans le livre de Casteleyn, ont constitué pendant longtemps le fond de nos connaissances géographiques. Jusqu'au voyage d'exploration de Francis Garnier, ce petit livre a été utilisé par tous les auteurs qui ont voulu décrire

l'intérieur de la péninsule indochinoise, ses habitants, ses productions, son commerce et l'énorme fleuve qui le traverse.

Tous les autres documents publiés par M. M. sont inédits ; ils ont été puisés dans les Archives de La Haye. Un grand nombre d'entre eux sont très courts; ce sont de simples extraits de lettres ou de rapports des agents de la Compagnie. Quelques-uns sont de dimensions plus considérables et sont publiés in extenso. Il faut citer parmi ces derniers le Journal complet du voyage de van Wuysthoff au Laos (document III du volume), le Rapport envoyé par van Wuysthoff au Gouverneur général le 1er décembre 1642 (document IV). Ces deux textes apportent des précisions nouvelles et des compléments intéressants au récit déjà publié par Casteleyn. Il faut encore mentionner le Journal de J. Dircxz Gaelen au Cambodge en 1636 (document II) et le Journal de Pieter Kettingh en 1665 (document IX). Ces derniers textes sont particulièrement intéressants pour l'histoire du Cambodge au XVIIe siècle ; les marchands de la Compagnie hollandaise ont su noter les événements politiques, auxquels ils ont parfois été mêlés d'une façon tragique, les mœurs des habitants, la vie économique du pays.

Si ces textes sont inédits, ils n'étaient pas pourtant tout à fait inconnus pour la plupart. Outre que les auteurs hollandais qui ont traité de l'histoire de la Compagnie des Indes, Wiselius, van Dijk, etc., ont eu accès aux Archives de La Haye et les ont utilisées dans leurs travaux, il convient de rappeler ici que des copies manuscrites des textes importants cités plus haut ont été faites à La Haye par les soins de M. M. lui-même, à la demande du Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient, et ont pris place depuis plusieurs années dans la bibliothèque de l'Ecole.

L'ouvrage est accompagné d'une intéressante Introduction historique de M. M. et d'un utile index donnant la signification des mots empruntés par les Hollandais du XVIIe siècle aux langues indigènes. Cet index est dû à la collaboration de M. Cabaton. Enfin, les textes eux-mêmes sont éclairés par une série de notes, que l'on désirerait parfois plus nombreuses, particulièrement en ce qui concerne les localisations géographiques.

Le livre de M. M. est une très importante contribution à l'étude de l'Indochine du XVIIe siècle ; il met à la portée des travailleurs une masse considérable de matériaux historiques, qui seront certainement utilisés et discutés dans des travaux de détail. Mais les Archives de La Haye recèlent encore bien d'autres richesses ; en particulier Wiselius (*de Gids*, 1878, III, p. 80, note 3) a signalé un très important récit du voyage de A. van Brouckhorst à travers le Tonkin et le Quinam (Cochinchine) en 1642. Nous sommes heureux d'apprendre par une lettre de M. M. que l'ensemble des documents intéressant l'Indochine va être copié aux Archives de La Haye et que les principaux documents formeront la matière d'un nouveau volume qui paraîtra bientôt.

E. Chassigneux.

THE IMPERIAL GOVERNMENT RAILWAYS OF JAPAN. — *An official Guide to Eastern Asia.* Vol. V, *East Indies.* — Tōkyō, 1917; 1 vol. in-12, illustré, avec cartes.

Ce cinquième et dernier volume du Guide officiel de l'Asie orientale est consacré aux Philippines, à l'Indochine française, au Siam, à la péninsule malaise et aux Indes néerlandaises. Il a été précédé par la publication d'un Guide de Mandchourie et de Corée (vol. I), d'un Guide du Japon (vol. II et III) et d'un Guide de Chine (vol. IV). Ces quatre volumes, généralement intéressants et bien faits, enrichis de nombreux plans et de cartes, ont déjà rendu service à d'innombrables touristes. Il était légitime d'espérer que le Guide des Indes orientales présenterait les mêmes qualités et rendrait les mêmes services. Malheureusement cet ouvrage, consacré à cinq pays différents, semble avoir été fait dans de mauvaises conditions, pendant la guerre ; il concerne des pays sur lesquels il n'est pas aisé de réunir hâtivement une documentation suffisante. Il en résulte que certaines parties du volume sont particulièrement faibles ; de ce nombre sont les chapitres consacrés à l'Indochine française, qui seront seuls envisagés dans ce compte rendu.

Lorsqu'un touriste, parti d'Europe ou d'Amérique, entreprend un voyage en Indochine, il ne manque pas, avant même d'arriver à destination, de consulter son Guide pour faire connaissance avec le pays qu'il va visiter. Et pendant tout le temps qu'il parcourt la contrée, tout en regardant et en observant autour de lui, il a fréquemment recours au même Guide pour en obtenir une foule de renseignements sur la géographie, l'archéologie, l'histoire le folklore, afin de mieux comprendre les spectacles qui se déroulent à ses yeux. Si jamais un touriste, désireux de connaître l'Indochine française, se confie au « Guide officiel » des Indes orientales, il en obtiendra une singulière documentation. Car, dans les 114 pages consacrées à notre colonie, les erreurs les plus étonnantes se rencontrent, à côté de confusions parfois comiques, et de théories parfaitement insoutenables. Sans prétendre en dresser un catalogue complet, il est bon de citer quelques exemples.

Au sujet de la nature du pays, l'auteur remarque (p. 118) que « le climat de l'Indochine est tout à fait malsain, plus particulièrement dans les régions de deltas et à l'embouchure des grands fleuves. » C'est exactement le contraire qui est vrai : les deltas et les basses plaines littorales, assainies par des siècles de culture, contrastent heureusement avec les régions montagneuses, boisées et fiévreuses.

Sur l'organisation administrative de la colonie, l'auteur note (p. 123) que « le Conseil supérieur se réunit deux fois par an, une fois à Hanoi et une fois à Saigon ». Or, le Conseil supérieur n'a jamais eu qu'une session annuelle.

Dans la description de la ville de Hanoi, l'auteur parle du palais du Gouverneur général. Et il ajoute : « A l'intérieur (within) de la porte centrale, s'élève un monument à Théodore Rivière, le conquérant du Tonkin. » Le monument est en dehors et au sud de la porte ; en outre, ce « monument à la France » est

dû au sculpteur Théodore Rivière, que l'auteur a malencontreusement confondu avec le commandant Henri Rivière. L'erreur est d'autant plus singulière que Henri Rivière est nommé et son rôle décrit p. 142.

Dans la description de la ville de Saigon, la statue de l'évêque d'Adran est mentionnée (p. 181) et l'auteur ajoute le commentaire suivant : « Pigneau de Behaine, évêque d'Adran, est le *premier* missionnaire français qui soit venu en Indochine. »

La description des populations de l'Indochine donne lieu aux affirmations les plus surprenantes. On lit dans le chapitre indtitulé « Habits and customs » (p. 128) : « La plupart des habitants portent rarement des chapeaux ou des casquettes de quelque forme que ce soit ; mais on voit les gens aisés (well-to-do) se promener avec de larges chapeaux plats de 2 pieds de diamètre, ornés de rubans qui pendent de chaque côté. » Ce large chapeau plat est celui des femmes tonkinoises ; les hommes portent toujours le classique chapeau pointu, que l'on peut voir, à des milliers d'exemplaires à Haiphong et à Hanoi.

On lit plus loin (même page) : « La nourriture la plus ordinaire est constituée par le riz et le blé (rice and corn) que l'on fait cuire mélangés ensemble. » Ceci est de la pure imagination.

Plus loin encore, dans la même page : « Les habitants ont l'habitude de mastiquer des *noix de bétel*, des noix d'arec et de la chaux. » Il s'agit sans doute des *feuilles* de bétel.

Et l'auteur conclut ce chapitre en déclarant que, « de même qu'au Siam, les maisons des Annamites ont un plancher surélevé, placé relativement haut au-dessus du sol. » C'est une erreur. La maison annamite est toujours placée au niveau du sol, à la différence de la maison tai, qui est sur pilotis.

Au sujet de la langue annamite, l'auteur observe (p. 120) que « les autorités françaises font une tentative pour introduire une méthode de transcription de l'annamite en lettres romaines ». Cette tentative n'est pas aussi nouvelle qu'il semble le croire ; le quôc-ngư est déjà vieux de plus de deux siècles.

En ce qui concerne l'histoire de l'Indochine, l'auteur du « Guide officiel » ne s'est pas embarrassé de longues et minutieuses recherches ; il a imaginé quelques théories simples qu'il expose avec candeur.

P. 128 : « Quand les ancêtres des peuples aujourd'hui prédominants en Indochine vinrent du Tibet, ils apportèrent avec eux la religion de Buddha. Mais après s'être fixés en Indochine, ils subirent l'influence du confucianisme et de la civilisation chinoise. »

P. 123 : « Au début du 19e siècle, un grand héros parut au milieu des Annamites, en la personne de Gia-long, qui unifia sous une seule domination le Tonkin, l'Annam et la Cochinchine, appelés désormais royaume d'Annam. Il établit sa capitale à Huế. Avant ces événements toutefois, les Tais, originaires aux aussi du Tibet, s'étaient installés au Laos, et, se trouvant voisins des Annamites, étaient en lutte continuelle avec ces derniers. Le roi d'Annam Gia-long, se trouvant dans une situation difficile au cours de sa lutte contre les Tais, fit

appel à l'aide des Français, qui avaient déjà commencé à fréquenter ces rivages. C'est ce qui amena l'établissement de la domination française en Indochine... »

Il est inutile de poursuivre ces citations ; mais il est pénible de penser que quelque honnête touriste, ignorant l'Indochine et désireux de s'instruire, pourra considérer ces affirmations fantaisistes comme l'expression de la vérité.

La préface du « Guide officiel » des Indes orientales manifeste l'intention louable de corriger dans une nouvelle édition les erreurs et les omissions du présent volume. C'est en réalité un travail très minutieux et très complet de révision qui s'impose pour les chapitres consacrés à l'Indochine française.

E. Chassigneux.

George Groslier. — *La batellerie cambodgienne du VIIIe au XIIIe siècle de notre ère.* (Revue archéologique, 1917, V, pp. 198-204.) — Paris, Leroux, 1917.

Intéressante note dont le point principal est l'interprétation d'une barque anormale dans les bas-reliefs du Bayon (1). M. G. propose d'y voir une des jonques chinoises qui devaient remonter le fleuve à cette époque, et l'interprétation est des plus vraisemblables ; une des rares difficultés que signale M. G. tombe même, si l'on voit, dans l'anneau qui empêcherait l'action de l'ancre, le simple contour d'une de ces grosses pierres qui servent en Indochine à donner du poids à l'appareil, souvent en bois comme paraît celui-ci.

H. Parmentier.

Report of the superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1918. — Rangoon, 1918, in-4°.

Le rapport de M. Taw Sein Ko contient, outre les renseignements ordinaires sur la marche du service, quelques considérations sur l'origine de l'écriture birmane, diverses précisions sur l'histoire du pays, un essai de classification des monuments de Pagan ; il mentionne en plus la conclusion heureuse des controverses élevées au sujet de la réparation du Shweh mawdaw de Pegu dont la flèche a été renversée par un tremblement de terre en 1917. Le monument sera réparé suivant ses dispositions anciennes par des procédés modernes qui lui donneront plus de résistance, et le reste sera mieux mis en défense contre les intempéries.

H. Parmentier.

---

(1) Cette barque se remarque sur les clichés 31, 32, pl. 25, 26 (galeries extérieures face S. aile E.) du *Bayon d'Angkor Thom.*

M. Dufresne. — *Bình-yên. Lectures françaises.* — Hanoi, Taupin, 1918; 1 vol. in-8, 181 pp.

Tous ceux qui se sont occupés de l'instruction des indigènes en Indochine savent quelles difficultés on éprouve à leur enseigner le français. Ce n'est point, certes, qu'ils manquent d'intelligence ou de bonne volonté. Mais leur langue est si différente de la nôtre qu'ils ont peine à se familiariser avec les subtilités de notre syntaxe et la souplesse de notre morphologie. Ajoutons à cela que la plupart des manuels dont ils se servent, destinés aux enfants de France, les transportent dans un milieu où tout — nature, institutions et mœurs — les étonne et les déconcerte, ce qui n'est pas fait évidemment pour diminuer leur embarras. Et cependant le français étant, dans les écoles franco-annamites, le véhicule, suivant l'expression consacrée, des autres enseignements, la connaissance du français est la condition nécessaire du progrès des élèves dans tous les ordres de connaissances.

C'est pourquoi on ne saurait accueillir avec trop de faveur les livres comme celui que M. D. vient de faire paraître à Hanoi, sous le beau titre de *Bình-yên*, « Paix ». M. D., professeur, depuis plus de dix ans, au Collège du Protectorat, s'est vite aperçu que les procédés pédagogiques et les manuels en usage dans la Métropole étaient loin de convenir toujours aux jeunes Asiatiques. Il s'est ingénié à trouver une nouvelle méthode ; et les résultats qu'il en a tirés l'ont encouragé à la livrer au public. L'ouvrage par lequel il débute est donc le premier d'une série que nous espérons longue.

Bình-yên est un recueil de textes français, composés par M. D. lui-même, et qui s'adressent à des élèves possédant une connaissance déjà sérieuse de notre langue. Ces textes portent tous sur des sujets locaux. Ce sont des historiettes amusantes et édifiantes, des récits tragiques, des descriptions de scènes de la vie annamite ou de paysages tonkinois, de petites études sur les productions du sol de l'Indochine. Au cours de ces historiettes, de ces récits, de ces descriptions et de ces études, l'auteur glisse habilement de judicieux conseils, littéraires ou moraux. Car, comme il le dit dans sa préface, il s'attache à façonner l'esprit de ses élèves plus encore qu'à le meubler, et à former leur caractère tout autant que leur esprit. Dans les dernières pages, il célèbre l'œuvre du Protectorat en termes élevés, sans emphase, préférant, selon le précepte de La Bruyère, l'éloquence des faits aux « amas d'épithètes ». Cette apologie de la Paix française est la digne conclusion du livre, tout entier traversé par un souffle patriotique. M. D. estime qu'enseigner le français et faire aimer la France sont deux choses inséparables. Il convient de l'en féliciter.

Ainsi sa méthode, dont le principe est, comme nous l'avons vu, de traiter en français des sujets annamites, permet de tourner une des plus sérieuses difficultés de l'enseignement en Indochine. Et qu'on ne vienne pas dire que cette méthode risque de maintenir les indigènes dans le cercle étroit de leur village et de leurs routines, auquel le but de la culture française serait justement de les arracher. La culture française n'a pas pour but de faire des déracinés. D'ailleurs

M. D. apprend à ses élèves à dominer les incidents de leur vie quotidienne, à réagir contre leurs défauts naturels, par exemple, à secouer leur apathie et à se guérir des superstitions paralysantes. En nourrissant leurs jeunes intelligences d'idées générales, il les prépare à comprendre nos œuvres classiques, dont les idées générales constituent la substance. Enfin *Binh-yên* ne prétend pas être le guide unique et définitif de nos écoliers, et rien n'empêche les maîtres, au moins dans les classes supérieures, d'en faire alterner la lecture avec celle des écrivains de nos trois grands siècles littéraires.

Disons en terminant, que M. D. possède un très agréable talent de conteur et de peintre, qu'il sait voir et faire voir, qu'il est admirablement documenté sur le pays, et l'on s'expliquera le vif intérêt qu'a suscité l'apparition de son livre, non seulement dans le monde scolaire, mais encore chez les amateurs de littérature coloniale.

E. Pujarniscle.

INDE.

J. Marshall. — *A guide to Sanchi.* — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1918 ; 1 vol. in-8° illustré, XIV-154 pp. et une carte.

— *A guide to Taxila.* — Ibid., 1918 ; 1 vol. in-8° illustré, VIII-120 pp. et une carte.

La série des guides sérieux publiés dans l'Inde pour la visite de ses monuments vient de s'augmenter de deux petits volumes qui sont de véritables merveilles pour la beauté de leur illustration et pour la clarté de leur texte. Le premier surtout est parfait ; le second est peut-être un peu trop un simple extrait des articles publiés dans l'*Annual Report*, et, bien qu'encore très suffisante, il semble que la mise au point pour un public non prévenu y soit cependant un peu moins serrée.

En raison de l'intérêt majeur qui s'attache au groupe de Sanchi, il ne sera peut-être pas inutile de résumer brièvement ici les précisions auxquelles les travaux de dégagement et de consolidation exécutés en ce point ont conduit Sir J. Marshall.

Le grand stūpa recouvre un stūpa construit sans doute au temps d'Açoka (273-232 av. J.-C.). Ce premier édifice, dont on a retrouvé un fragment du parasol de pierre finement dressé, était construit en énormes briques. Un siècle après, vers 150-100 av. J.-C., le rayon du monument primitif fut presque doublé par un massif épais de moëllons posés à sec et revêtus d'une chape de pierre de taille, cachée à son tour par une couche épaisse d'enduit. Cette masse avait reçu une forme hémisphérique [1], avec une surface plate au sommet. Celle-ci était destinée à recevoir le tee dont une partie s'était conservée jusqu'au début du XIXe siècle. Une circulation fut ajoutée au bas en même temps par le même mode d'accroissement indépendant. La clôture extérieure en pierre, contemporaine de ces additions, avait chacune de ses quatre entrées protégée seulement par un retour d'équerre. Celui-ci fut plus tard prolongé par un torana, et un raccord de balustrade vint achever de clore l'entrée latéralement. Ces quatre portes décoratives durent être élevées l'une après l'autre, mais dans un espace de 30 à 40 ans au plus, et dans l'ordre suivant, S., la principale d'ailleurs par sa position, N., E., et O. La mieux conservée et aussi la

[1] Au moins si l'on en croit le texte et la restauration donnée dans la pl. II. Le joli cliché de la pl. I pris sur la face où un droit s'est le mieux conservé semble indiquer une courbe bien plus élégante qui tient de l'ellipse ou de la parabole. La différence de profil ne peut s'expliquer par un effet de perspective, la sphère ne se déformant pas dans le cas de cette vue normale.

plus pauvre, est celle du Nord : la plus archaïque, en même temps que la plus riche et la plus belle est celle du Sud. C'est entre celle-ci et celle de l'Ouest que se montre l'opposition la plus nette. Adossées à la terrasse circulaire sont quatre images de buddhas assis, en haut relief (450-451 A. D.), images sans doute des dhyani-buddhas qu'on trouve toujours ensuite en cette place.

Des fouilles méthodiques exécutées autour du grand stūpa, quand toutes les mesures de conservation furent prises, ont révélé l'existence de sols successifs dont l'examen est d'un précieux enseignement.

Le stūpa 3 dont la restauration est presque une reconstruction, plus petit, est hémisphérique et date du Ier siècle av. J.-C. Il n'a qu'un torana unique, construit plus tard comme l'indique l'exhaussement du sol où il est fixé. Les stūpas 4 et 6 sont anciens également, tandis que les autres, 5, 7, etc., ne remontent pas au delà du VIe siècle, et sont caractérisés par leur terrasse cubique. L'un d'eux, du VIIe siècle semble-t-il, renfermait une statue vétuste, relique d'un monument plus ancien de l'époque des Guptas. Un autre de cette dernière époque (IVe-Ve siècle) renferma des reliques provenant d'un stūpa ruiné bien plus ancien et qui put appartenir à l'époque Maurya.

Les colonnes isolées durent être en nombre considérable ; la plus vénérable est celle d'Açoka, près de la porte S. du grand stūpa ; d'un travail très remarquable elle a trop souffert pour qu'on puisse la relever en place. L'enfoncement de son pied encore intact est un témoin sûr des relèvements successifs du sol. Le pilier suivant dans l'ordre chronologique (le n° 25) est plus ancien qu'on ne l'avait supposé et doit être reporté au IIe siècle av. J.-C.; il est polygonal. Des restes de plusieurs autres appartiennent à l'époque Gupta.

Les temples de la terrasse principale sont tous moins anciens que les stūpas principaux. L'édifice le mieux conservé est le chaitya qui correspond au grand stūpa. Il a trois nefs constituées par deux rangées de hauts piliers restés en épannelage, et une longue abside à mur plein. La déambulation qui entourait celle-ci et qui unissait les nefs latérales dut s'éclairer sur l'extérieur. L'ensemble, qui est du VIIe siècle, montre quelques additions postérieures. Des substructures et de nombreux débris de tuiles trouvés en dessous indiquent un édifice bien antérieur et qui paraît dater des Mauryas.

Le petit sanctuaire 17 à l'Est du précédent, cella carrée, couvert par une terrasse et précédé d'un porche de quatre colonnes, montre qu'à cette époque (Ve siècle) l'architecture religieuse avait déjà pris, au moins sur certains points, un caractère franc de construction en pierre.

D'autres temples on n'a conservé que les substructions et des fondations, parfois antérieures ; c'est ainsi que sous le grand édifice à colonnes (n° 40) se voient les vestiges de la plus ancienne abside construite, couverte en matériaux légers, et qui remonte sans doute aux Mauryas.

Une série de monastères du VIIe siècle, réduits aux bases de leurs murs, offrent le plan courant, cellules encadrant une cour rectangulaire : leur entrée était enfermée entre deux tours carrées.

Un autre groupe plus récent s'élève sur la partie E. Le principal monastère (n° 45) montre un très curieux remaniement du X[e] ou du XI[e] siècle, d'un couvent antérieur de deux ou trois cents ans, détruit par un incendie. Le nouveau sanctuaire consiste en une cella précédée d'un vestibule et couronnée par un sikhara creux. Les éléments sculptés qu'il abrite proviennent en partie de divers réemplois.

Sur la pente S. de la colline, le stūpa 2, de date voisine, a de grands rapports avec le stūpa 3. Mais sa clôture, bien conservée, n'offrait aucun torana. La décoration de la balustrade présente des motifs parents de ceux qui ornent les portes du grand stūpa. Elle accuse parfois avec plus de netteté l'influence de l'Asie occidentale. Comme toujours la partie de pur ornement y est supérieure à la figuration humaine, traitée le plus souvent avec sécheresse. D'autres parties accusent au contraire un caractère tout différent et montrent les progrès rapides de la figure indienne sous l'influence gréco-bactrianne.

Ces renseignements, dont une part est nouvelle, sont renfermés entre un exposé limpide de l'histoire artistique de l'Inde ancienne et une vie du Buddha en appendice, résumée dans le sens même de l'interprétation des scènes figurées.

Il est inutile de rappeler ici les renseignements fournis par le Guide de Taxila. Une part en a été donnée précédemment dans le compte rendu des *Annual Reports*, p. I, 1913-1914 et 1914-1915 (cf. *BEFEO.*, XVI, v, pp. 38-39), et nous en retrouverons une autre dans l'*Annual Report* 1915-1916 dont la partie I a été résumée (*BEFEO.*, XVII, vi, p. 11), et l'état complet fait l'objet du compte rendu suivant.

H. Parmentier.

Archæological Survey of India, Annual Report, 1915-1916. — Calcutta, 1918.

C'est en effet par l'exposé des travaux exécutés dans cette période à Taxila, notamment sur les monastères de Lālchak et de Moṛa Morādu que commence le volume. Moṛa Morādu, au creux des collines, a conservé presque tout son rez-de-chaussée; l'édifice se composait de deux étages autour d'une cour légèrement recreusée; une vérandah à piliers de bois l'encadrait et formait tout à la fois abri aux cellules inférieures où il ne manque guère que le plafond, et passage entre les cellules supérieures disparues. Un remarquable stūpa étiré en longueur et dont seuls les parasols étaient tombés, tenait toute la hauteur d'une de ces cellules. Le cloître était orné de statues et de bas-reliefs en stuc. D'autres plus remarquables encore décoraient la base du riche stūpa voisin. Plus qu'ailleurs, et notamment pl. XIX *c*, y apparaît cette étrange absence d'échelle dans le groupement des figures si fréquente dans les formes gandhariennes : autour du Buddha central de chaque panneau, des personnages accessoires et même d'autres représentations du Buddha varient de toutes

tailles, et quelques-unes descendent même au-dessous du vingtième de l'image principale.

Le même volume donne un article de M. Hargreaves, sur le curieux et rare temple monolithe des environs de Masrur, près de Kangra dans le Nord-Est du Punjab. Sauvé par son isolement des incursions musulmanes, il est taillé dans l'arête supérieure de grès d'une colline allongée dans le sens N.O.-S.E. Il se compose d'un groupe de treize sikharas, si l'on suppose le plan symétrique, réunis par la base, et l'ensemble est précédé d'un mandapa. Seule la cella centrale fut creusée; d'autres excavations ne furent qu'entamées. Le mandapa semble avoir été en partie construit. Deux tours indépendantes pleines mais détachées encadrent ce dernier. Le temple est assez bien conservé et n'a souffert que du glissement d'un certain nombre des blocs supérieurs sur leur plan oblique de clivage. Consacré aujourd'hui à Viṣṇu, il paraît l'avoir été au début à Çiva. Aucune inscription ne permet de le dater, et M. H. n'ose pas, heureusement, en reculer l'exécution plus haut que le VIII[e] siècle. Cette datation est liée à celle des monuments indo-aryens, qui reste encore un problème et qui pourrait bien ménager quelques étranges surprises. Sous cette simple réserve de date, pure question d'impression d'ailleurs de notre part, l'article est fort intéressant et la lecture en est éclairée par de bonnes photographies et des dessins précis. Il est regrettable seulement que plans et coupes ne se trouvent pas dans un rapport simple et que les plans, appelés à se superposer, ne soient pas à une échelle unique. Ce défaut, qui n'est pas propre à M. H., fait du report d'une planche à l'autre une opération compliquée et rend ainsi pénible l'usage de documents qui par ailleurs sont excellents.

M. Day Ram Sahni donne une étude générale des monuments du Kashmir antérieurs à la domination musulmane. Cette étude jointe aux identifications proposées par Sir Aurel Stein contribuera à fixer l'âge de ces monuments célèbres et à détruire un certain nombre de légendes que des déductions trop hâtives avaient fait naître à leur sujet.

Quelques vestiges bouddhiques (VIII[e] siècle) dont la découverte est due aux fouilles de M. D. R. S. montrent l'influence gandharienne dans cette région. Un des sanctuaires à Paichasapura présente le fait intéressant d'une similitude complète, au moins en plan, avec les temples carrés ordinaires du Kashmir qui sont brahmaniques. Ce serait une preuve nouvelle de l'identité des formes d'architecture religieuse dans les deux cultes. Par malheur il ne reste de l'édifice que le sol et le double soubassement qui le portait [1].

Les temples brahmaniques sont bien connus. Nous en trouvons ici un excellent tableau. Ils consistent d'ordinaire en un sanctuaire central au milieu d'une

(1) Encore celui-ci n'est-il mentionné double que dans le texte p. 61. Il paraît simple sur la pl. XXVII. Cette incohérence est assez déconcertante.

cour rectangulaire. Parfois des templions annexes s'élèvent aux angles. Le sanctuaire central est de plan presque constant, carré, accompagné sur chaque face d'une baie importante. Vraies dans le cas des sanctuaires çivaïtes où la divinité, un liṅga, occupe le centre à ras de terre, dans le seul exemple conservé (cf. Payer), elles sont fausses, sauf une, dans les sanctuaires vichnouiques où la divinité aurait été placée au fond. Les temples à sanctuaire complexe, comme l'exemple fameux de Martamed, paraissent avoir été l'exception.

L'édifice est une masse carrée ornée de pilastres aux angles, avec base et corniche plus ou moins classique. Il porte une pyramide à ressant que vient terminer un couronnement en forme de vase à côtes. Des réductions en pierre montrent que les édifices en construction légère purent avoir jusqu'à quatre étages en troncs de pyramide successifs : les monuments de pierre n'en montrent pas plus de deux. La pyramide est creuse : le vide y est caché par un plafond de pierre à losanges et carrés concentriques, ou apparent et taillé en coupoles hémisphériques par assises d'encorbellement ; la calotte finale était une fleur de lotus. De petites lucarnes fausses ou vraies garnissent la pyramide.

Baies vraies ou fausses sont en arc ou faux trilobe ouvert sous un fronton aigu dont le sommet peut être coupé et qui est porté par des colonnes. Il peut être terminé par le même couronnement en forme de vase. Quand la porte est réelle, elle est rectangulaire et a la proportion classique 2 sur 1 [1]. Si la baie est fausse, le fond en est occupé par une image divine. Le soubassement simple ou double forme une ou deux circulations autour du sanctuaire.

Les cellules qui encadrent la cour et qui sont désignées sous le nom très inexact de péristyle sont précédées de colonnes dégagées devant un pilastre qui leur correspond mal. Sur les axes une cella, la plus importante, avec une ornementation de colonnes détachées plus hautes fait pendant à l'entrée. Celle-ci présente une disposition toute particulière. Elle consiste en un édifice sur plan carré coupé en deux par un mur médian. Il est percé d'une porte d'entrée qui met en communication les deux porches identiques ouverts sur deux façades semblables. Il est vraisemblable, d'après le remarquable exemple du temple de Buniar dont M. D. R. S. donne une étude plus détaillée, que ces entrées étaient couvertes par un toit angulaire à deux pignons.

La couverture des chapelles est plus problématique. M. D. R. S. remarque avec raison qu'une terrasse y est improbable. La disposition la plus simple et la plus naturelle doit être également d'un toit à deux pans, mais en construction légère [2].

---

[1] C'est au moins ce que dit le texte p. 53. Les exemples donnés montrent en gravure des proportions moins précises ou même différentes.

[2] Il serait bien étonnant que l'examen des faces latérales du gopura de Buniar, étudié à ce point de vue, ne donne pas quelques renseignements précis à ce sujet.

Ces monuments sont faits d'ordinaire d'une seule espèce de pierre, calcaire bleuâtre à grain fin, susceptible d'un beau poli. Cette pierre est employée en blocs parfois énormes, et il est tel d'entre eux, utilisé il est vrai dans les parties basses, qui doit peser plus de soixante tonnes. Les plafonds sont faits de grandes pièces d'un calcaire plus léger. La brique mentionnée dans une inscription n'a pas été rencontrée dans les édifices examinés. Contre l'opinion courante, M. D. R. S. affirme avoir reconnu partout l'emploi du mortier. Cependant l'intérieur des soubassements semble composé de moellons à sec, puisqu'il signale les désordres causés par l'absence de fondations sous les murs des édifices ; et il serait extraordinaire, si l'emploi d'une liaison était courant, qu'elle ait été négligée au point le plus utile. Les joints apparents de mortier qu'on voit sur quelques-unes des photographies ne seraient-ils pas une réparation postérieure ? La construction d'ailleurs paraît médiocre et l'appareil guère plus raisonné que dans les autres arts indiens ou dérivés de l'Inde.

Ces monuments dont l'ancienneté fut fort exagérée sont ramenés du milieu du VIII[e] siècle au XII[e]. Cette architecture dut prendre sa forme locale sous la domination des rois Indoscythes du Gandhāra, tandis que sa sculpture, dont M. D. R. S. a trouvé de nombreux et intéressants exemples, a subi en partie l'influence de l'art des Guptas.

Les transformations principales qui semblent apparaître dans la période de trois ou quatre siècles où s'enferment les monuments conservés portent sur les points suivants : diminution progressive de l'entourage formé par les chapelles qui finissent par disparaître, — simplification de l'arc qui tend au cintre surhaussé, par l'augmentation continue de la division supérieure du faux trilobe, — diminution progressive de la saillie des frontons, qui finissent par n'être qu'un simple décor plat.

Il serait trop long de passer en revue le sens des temples (1) décrits par M. D. R. S. avec photographies et souvent plans et coupes. Signalons seulement outre les modèles de temples (un nouvel exemple de ceux-ci qui paraît d'assez bonne époque est fort intéressant) de nombreuses pierres sculptées qui semblent avoir commémoré des sacrifices de veuves.

M. Duroiselle rattache la curieuse secte des Ari de Birmanie à un culte mi-mahayaniste mi-local et leur attribue les curieuses fresques des temples de Paya-thôn-zu et de Nandamañña (2), tous deux à Min nan-thu, à cinq milles au

---

(1) Nous retrouvons ici les édifices dont Jacquemont a donné des dessins et dont l'identification est parfois difficile sous les noms qu'il emploie : Martaud, p. 62 = Jacquemont, *Atlas*, pl. 66-68 : l'édifice de Takht Hill, p. 72, qui paraît être resté en épannelage = J. pl. 70 ; Pandrithan, p. 74 = J. pl. 65.

(2) Une naissance du Buddha, du temple de Nandamañña et un étrange Brahma (?) du temple de Theminazi à Pagan donnés par M. Taw Sein Ko dans l'*Archaeological Survey, Burma*, 1917-1918, présentent un aspect analogue. Je n'y trouve guère le caractère cambodgien qu'y voit M. T. S. K.

Nord-Est de Pagan ; ils semblent contemporains et le second est daté de 1248. En dehors de l'étude de cette curieuse secte, les représentations du monument apportent une donnée nouvelle, sur l'architecture birmane, car le plan spécial du premier monument qui correspond très exactement à son nom « les trois temples », rare dans le pays, rappelle un système fréquent au Cambodge, l'alignement sur une seule ligne de trois pràsàts. Ceux-ci sont réunis par un couloir, et quelques édifices d'une époque voisine au Cambodge montrent également l'union des trois sanctuaires, sans communication directe entre eux, il est vrai. Pour le reste, les formes sont de ce type birman dont l'origine n'a pas encore, je crois, été établie clairement. Ces fresques dont le caractère mahayaniste est nettement accusé présentent dans les types une curieuse ressemblance avec les personnages des bas-reliefs javanais de l'Est [1] et du moderne vayang. Il est à présumer que la rencontre est toute fortuite car les décors ont un caractère bien spécial et qui n'a rien de javanais. D'autres motifs comme l'entorsement d'êtres de la pl. LIII b rappellent les cariatides complexes qui furent un des ornements les plus typiques de l'Inde du Sud, depuis le XV[e] siècle, aux piliers des mandapas.

Une stèle sculptée et inscrite, à section cernée, sans doute du IX[e] siècle, trouvée à Bezwada sur le cours inférieur de la Krishna Sastri, donne un curieux spécimen de la pensée indienne. Elle se rapporte à une légende locale d'Arjuna et est érigée par un personnage qui se donne pour le yaksha, ancien guide d'Arjuna, rené en ce monde à la suite d'une malédiction.

D'autres articles de MM. Garde, Zafar Hassan, et Natesa Ayar sont consacrés aux vestiges qui subsistent sur l'emplacement de la ville de Padmavati (*BEFEO.*, XVI, v, p. 42), à des cimeterres inscrits du musée de Delhi et au stūpa de Shpola, près de la passe du Khyber.

H. Parmentier.

Annual Report of the Archæological Survey of India, frontier Circle (1916-1917). — Peshawar, 1917, in-4°.
Id. (1917-1918). — Ibid., 1918, in-4°.

Annual progress Report of the Superintendent, Hindu and Buddhist monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1917. — Lahore, 1917, in-4°.

---

(1) Comparer par exemple le type et la coiffure des femmes de la pl. XLIX b et les bas-reliefs du Č Panataran, pl. 14, 16, ou du Č Djego, pl. 130, 154, etc. (Monographies de l'*Archæologish Onderzoek op Java en Madura*, publiées sous la direction de Brandès).

Annual progress Report (abridged) of the Superintendent, Muhammadan and British monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1917. — Allahabad, 1918, in-4°.

Progress Report of the Archæological Survey of India, Western Circle. Archæology; for the year ending 31st March 1917. — Bombay, 1918, in-4°.

Annual report of the Archæological Department. Southern Circle, Madras. (1916-1917). — Madras, 1917, in-4°.
Id. (1917-1918). — Ibid., 1918, in-4°.

Government of Madras... Annual Report on epigraphy for the year ending 31st March 1917. — Ibid., 1917, in-4°.

Annual Report of the Mysore Archæological Department for the year 1917. — Bangalore, 1918, in-4°.

Nous apprenons avec regret de M. Natesa Ayar, Superintendent Arch. Surv. Front. Circle, qu'il ne reste plus rien des vestiges dégagés à Charsadda et à Sahri-Bahlol. Plus heureuses, les ruines de Jamalgachi ont dû à leur accès difficile d'échapper à ce désastre. Nous avons déjà rendu compte des travaux exécutés à Taxila.

M. Daya Ram Sahni est devenu pro tempore superintendent pour les monuments hindous et bouddhistes du Northern Circle à la place de M. Hargreaves, rappelé à l'armée des Indes. Dans la période 1916-1917, des réparations ont été exécutées sur diverses ruines, notamment à Sarnath. A Mathura, fut trouvé un beau bol de grès rouge inscrit, de plus de deux pieds de diamètre, qui semble être une représentation du bol à aumônes du Buddha, de la période Kushan. Une photographie en a paru dans l'*Annual Report 1915-1916*, part I, pl. IV d.

Des fouilles faites par M. Bandarkar près de Mirpur-khās, sur les bords de l'Indus, en un point déjà exploré antérieurement par M. Cousens, ont dégagé un grand nombre de débris de stūpas et les restes de deux monastères, avec le torse d'une figure colossale de buddha ou de bodhisattva debout, de stuc doré, sur un bâtis de bois et de terre, mode d'exécution rare dans l'Inde, mais que les explorations de Sir A. Stein ont montré d'un usage courant dans le Khotan. La fouille est faite dans des terres qui probablement furent rapportées depuis une époque lointaine et en plusieurs fois, et pour protéger le lieu sacré contre les déplacements de l'Indus ; son cours actuel a été fixé, artificiellement, à près de 50 milles à l'Ouest de Mirpur-khās, tandis que son cours ancien devait border la vieille ville du VIIe siècle.

M. Longhurst dans les rapports sur le Southern Circle donne plusieurs notices sur les divers monuments d'Udayagiri, de Vijayanagar et de Sūsailam, de date relativement récente. Le dernier temple situé en un lieu écarté du district de Kurnool, est rendu particulièrement intéressant par la série importante

des bas-reliefs ciselés sur ses murs extérieurs; elle donne un vaste tableau des légendes indiennes et des costumes de l'Inde du Sud au XVI[e] siècle. Les mêmes rapports contiennent des notices sur deux groupes de monuments, trop peu connus pour leur grand intérêt, les vestiges bouddhiques de Guntupalle et le temple de Kapoteçvara, à Chazarle. Guntupalle, au district de Kistina, dans la région d'Ellore, montre des grottes taillées et des stūpas dont une partie est antérieure à l'ère chrétienne (1), et les restes d'un chaitya de briques qui doit appartenir à la dernière période du bouddhisme dans l'Inde.

Ces vestiges ont été découverts et en partie fouillés, par A. Rea en 1889; ils ont beaucoup souffert depuis, et les dessins pris par A. Rea et que M. L. a la bonne idée de publier, sont ainsi deux fois précieux. Il y a là une série de « caves » assez brutalement creusées, ornées des habituels décors en fer à cheval; un chaitya taillé dans le roc est en particulier très remarquable. Circulaire et précédé d'un porche étroit ouvert par le même système de baie en fer à cheval et dont les piédroits ici se rapprochent par le bas, ce n'est en réalité que l'abri d'un stūpa réservé dans la roche et dont la masse demi-sphérique ne laisse autour qu'un étroit passage. Le détail le plus curieux est la présence sous la voûte surbaissée de nervures saillantes, avec pannes circulaires. C'est, je crois, le premier cas où l'on voit cette tradition de charpente si claire conservée dans un édifice rond. Il semble peu probable par contre, comme le suppose M. L., que la ressemblance toute accidentelle de cette disposition avec un parasol (2) ait été accusée par l'établissement d'une pièce verticale entre le sommet de la voûte et le tee du stūpa. L'existence même de celui-ci paraît une pure hypothèse et l'on s'étonnerait, s'il y en eut un, que la partie supérieure du stūpa n'ait pas été arrasée en une surface plane pour le recevoir.

Le chaitya de briques enferme dans son abside tout un système de piédestal dont il reste assez pour poser de nombreux problèmes et pas assez pour les résoudre. Cet édifice offre une partie de façade construite et d'un aspect assez inattendu. Comment cet édifice fut-il couvert, c'est ce qu'indiquerait le chaitya plus complet que nous a conservé le Kapoteçvara de Chazarle (VIII[e] siècle ?) sous sa transformation en sanctuaire çivaïte. Sa voûte en berceau, terminée par un cul-de-four aplati est construite de briques énormes en encorbellement. Malgré les petites dimensions de la nef, cinq mètres environ à Guntupalle, trois à Chazarle, l'équilibre d'une voûte de cette section par encorbellement serait très déconcertant, si l'exemple d'un édifice analogue, qui se trouve à Ter (3) de

(1) L'époque indiquée par le caractère de ces grottes est d'ailleurs confirmée par la présence d'une inscription bouddhique en caractères brahmi que M. Krisna Sastri date (*Annual Report on epigraphy*, p. 5) du I[er] siècle av. J.-C. environ.

(2) Encore la forme des parasols honorifiques dans l'Inde ancienne semble-t-elle plus voisine du disque que d'un segment de sphère.

(3) Fergusson, II, p. 126.

quatre mètres de largeur intérieure n'expliquait le mystère : les briques y sont liaisonnées par de l'argile et forment ainsi sans doute presqu'un seul bloc.

Des débris d'épi de terre cuite, trouvés dans les décombres du chaitya de Guntupalle et dessinés par A. Rea, montreraient par sa grande taille, si l'interprétation des fragments en ce sens est exacte, que les files d'épis sur les toitures courbes figurées dans les vieux bas-reliefs n'ont pas dans ces représentations une hauteur exagérée, comme on aurait pu le supposer. On sait que ce décor est devenu un motif courant des gopuras de l'Inde méridionale. Ajoutons que c'est aussi un élément constant des représentations d'édifices à voûte allongée de l'art khmèr primitif (VIe-VIIIe siècle).

L'*Annual Report* de M. Narasimhachar sur le Mysore continue l'intéressante série des descriptions de temples avec photographies et à l'occasion plans détaillés, avec un certain nombre de sculptures signées et d'estampages d'inscriptions, dont les tirages sont par malheur insuffisants. Ces inscriptions nombreuses s'étendent de la fin du Ve siècle jusqu'aux derniers.

H. Parmentier.

G. R. Kaye. — *The astronomical observatories of Jai Singh.* — Calcutta, 1918, in-4°.

Cet ouvrage, vol. XL des publications de l'Archæological Survey of India, New Imperial Series, est, malgré son caractère très spécial, d'un grand intérêt, même pour le lecteur peu versé dans ces matières ardues, par la curieuse figure de ce rajah (1686-1743) qui, dans un siècle d'anarchie, mit sa puissance au service de la science, et par les remarquables photographies des instruments et des observatoires qu'il a utilisés ou créés. Rompant en partie avec la science hindoue, plus théorique qu'expérimentale, Jai Singh semble se rattacher davantage aux méthodes des Arabes et de leurs successeurs orientaux. Il semble n'avoir bien connu les développements de la science européenne de cette époque féconde que lorsque son œuvre propre était déjà fort avancée. Dans celle-ci il s'est attaché avant tout à la précision des observations et c'est pour réduire les erreurs que donnent les instrument métalliques, par nécessité toujours petits, qu'il a fait construire ces immenses appareils de maçonnerie, qu'on voit à Jaypur, Ujjain, Bénarès et Delhi Avec sa mort disparut son effort et les édifices qu'il avait mis au service de la science furent abandonnés. Le gouvernement anglais a pris à charge de les sauver de la lente destruction qui les menace.

H. Parmentier.

CHINE.

G. Maspero. — *La Chine*. — Paris, Delagrave, 1918 ; 1 vol. in-8°, 453 pp.

M. M., administrateur des Services civils de l'Indochine, a vécu pendant plus de 20 ans en Extrême-Orient parmi d'importantes populations chinoises qu'il a eu à administrer. Il s'est intéressé au peuple chinois, pour lequel, comme il le dit lui-même, il avait senti naître une sympathie curieuse. Il a noté patiemment les résultats des travaux et les recherches des sinologues, des orientalistes ; il a su faire un choix judicieux parmi les nombreuses relations écrites sur l'Extrême-Orient ; en y joignant ses études personnelles, il vient de faire paraître, sous le titre *La Chine*, un ouvrage de vulgarisation qui mérite un gros succès.

Au moment, où plus que jamais la Chine attire l'attention du monde entier, un pareil livre doit avoir une utilité incontestable. Le public, même dans les milieux coloniaux, est généralement fort ignorant des choses chinoises ou les connaît mal. Il trouvera dans le livre de M. M. un résumé de tout ce qu'il peut souhaiter savoir sur la Chine.

L'ouvrage donne d'abord, sur le pays et ses habitants, sur l'histoire, la constitution politique et sociale, les relations de la Chine avec l'Occident, une foule de renseignements puisés aux meilleures sources. Les derniers chapitres sont consacrés au mouvement révolutionnaire et aux événements actuels. C'est la partie qui présentera pour nombre de lecteurs le plus d'intérêt, car ils y trouveront un guide sûr au milieu du fouillis des faits tels qu'ils les ont vus décrits au jour le jour dans les publications périodiques.

La transcription des noms chinois suit très fidèlement le système officiel Vissière, système adopté par l'Ecole française d'Extrême-Orient. C'est à mes yeux un des grands mérites de l'ouvrage. A peine y trouverait-on quatre ou cinq noms irrégulièrement transcrits.

On ne saurait exiger que l'auteur ait pu contrôler tous les faits relatés, mais la plupart du temps il a fait une sélection juste et sûre. P. 12, il affirme que « les Hakkas occupent la plus grande partie des provinces maritimes et le Kouang-si oriental », alors que c'est seulement une partie des provinces maritimes du Sud et le Kouang-si oriental qui sont habités par les Hakkas. P. 21, l'affirmation que l'écriture en caractères « disparaîtra le jour peu lointain où cette écriture idéographique sera remplacée par une transcription phonétique », ne doit être prise que pour un souhait personnel de l'auteur. Les sinologues ne seront sans doute pas satisfaits de la remarque que donne la note de la p. 24 : « Il ne faut pas confondre cette dynastie Ts'in avec celle qui régna au VI[e] siècle de l'ère chrétienne et dont le nom s'écrit sans apostrophe. Dans la transcription chinoise, cette apostrophe marque une légère aspiration, une sorte d'h atténuée ». L'aspiration en chinois est au contraire fortement marquée.

Une autre critique que l'on pourrait faire est le manque de références. Mais l'auteur n'a pas voulu alourdir le récit et a préféré mettre entre guillemets les passages empruntés ou les traductions citées. Il a d'ailleurs dûment mentionné les noms des deux principaux orientalistes : MM. Chavannes et H. Cordier qui lui ont fourni d'excellents matériaux.

On ne saurait tenir rigueur à M. M. de ces imperfections de détail, si peu nombreuses dans un ouvrage si substantiel. Par contre on doit le féliciter pleinement d'avoir réussi d'emblée à nous donner un livre dont la rédaction a sûrement déjà tenté plusieurs écrivains qui n'ont pas su mener à bien une tâche aussi difficile et délicate.

P. Aucourt.

A. H. Mateer. — *New Terms for New Ideas.* — Changhai, Presbyterian Mission Press, 1917 ; 1 vol. in-4°, 189 pp.

L'ouvrage de M. M. est une utile contribution à l'étude de la langue chinoise moderne. Le titre « Nouveaux termes pour nouvelles Idées » indique assez bien le but poursuivi par l'auteur.

Les changements politiques survenus en Chine, la nouvelle orientation des études, ont amené les Chinois à exprimer une foule d'idées nouvelles pour lesquelles la tradition n'a pas fixé de termes. Tout d'abord on s'était servi des expressions employées par les Japonais qui ont précédé les Chinois dans l'assimilation des sciences dites occidentales. Beaucoup de ces expressions ont été conservées, d'autres ont été supplantées à tort ou à raison, de nouvelles ont été lancées. L'évolution continue et il faudra vraisemblablement encore de nombreuses années pour que le travail latent qui s'accomplit soit considéré comme définitivement terminé.

La langue chinoise se prête peut-être trop bien à l'expression d'idées nouvelles, la plupart des caractères chinois pouvant servir de racines. Mais de cette facilité, découle naturellement une abondance de termes possibles ; de là une certaine ambiguité qui ne disparaîtra complètement que lorsque en Chine on aura fixé les nouvelles expressions à employer.

M. M. nous donne une série de ces nouveaux termes tels qu'il les a relevés au jour le jour dans les journaux et écrits modernes. Son travail, qui n'a pas la prétention d'être complet, renferme cependant un assez grand nombre d'éléments pour permettre aux étudiants européens de se faire une idée de l'évolution qui s'accomplit et leur faciliter la lecture des écrits modernes chinois.

Le livre se termine par un double index alphabétique des termes dits « nouveaux », qui permettent de se reporter facilement aux explications contenues dans l'ouvrage.

P. Aucourt.

Arthur WALEY. — *A Hundred and Seventy Chinese Poems.* — Londres, Constable, 1918 ; 1 vol. in-8°, 168 pp.

M. A. W. nous présente, dans ce volume, la traduction de 170 poésies chinoises. L'ouvrage comprend 2 parties. Dans la 1re nous trouvons une centaine de poésies de différents auteurs, depuis le IVe siècle av. J.-C., jusqu'au XVIIe de notre ère. On est étonné de n'y rien trouver du célèbre Li T'ai-po 李太白, 699-762. L'auteur ne donne aucun motif de cette exclusion.

La 2e partie est entièrement consacrée à Po Kiu-yi 白居易, 772 846, et renferme 60 poésies.

Dans une note préliminaire M. A W. nous avertit que la plupart des poésies qu'il donne n'ont pas encore été traduites ou si elles l'ont été, les traductions sont « remplies de fautes ». Il serait intéressant de contrôler comment M. A. W. a lui-même traduit ces textes. Malheureusement il ne donne aucune référence, et les titres de ses traductions sont généralement différents de ceux donnés dans les recueils chinois.

La 1re poésie de Po Kiu-yi, p. 115, intitulée par M. A. W. « An Early Levée », adressée à l'ermite Tch'en, fait partie du Recueil des poésies de la dynastie des T'ang (1), sous le titre 早朝雪賀寄陳山人, « La neige un matin d'audience impériale », poésie adressée à l'ermite Tch'en. Le 6e vers « I waited for the bell outside the five Gates » est la traduction du vers chinois 待漏午門外. Wou Men, la porte regardant le Sud, le palais impérial, n'a rien de commun avec les « five Gates » de M. A. W.

A la page 163, nous trouvons la poésie intitulée « Going to the Mountains with a Little Dancing Girl, aged fifteen ». Dans le *Ts'iuan T'ang che* (2), elle a pour titre 山遊示小妓, « Promenade dans la montagne qui fait découvrir une jeune courtisane ». Du 6e vers, M. A. W. saute brusquement au 9e et laisse de côté les vers 7 et 8 : 笑容花底迷, 酒思風前亂. Cette omission a-t-elle été volontaire, ou bien l'auteur avait-il hâte d'en arriver au passage qui pour lui devait justifier l'expression « Dancing Girl » qu'il a employée ?

Et cependant, page 19, M. A. W. nous assure qu'il a voulu faire une traduction littérale et non une paraphrase, qu'il a évité d'ajouter des images personnelles ou de supprimer celles de l'original.

L'introduction renferme quelques aperçus intéressants sur la poésie chinoise.

En Europe on idéalise l'amour aux dépens de l'amitié, et les relations entre homme et femme sont placées très haut. Les Chinois errent dans une direction opposée, considérant épouses et concubines simplement comme des instruments de procréation. Ils réservent pour les amis leur sympathie et leur camaraderie

(1) *Ts'iuan T'ang Che* 全唐詩, k. 60, p. 14 a.
(2) *Ibid.*, k. 61, p. 14 a.

intellectuelle. Mais ces amis ne leur sont nullement attachés par des liens comme ceux qui unissent l'épouse à son maître. Tôt ou tard ils les quittent pour aller faire campagne aux frontières, occuper un nouveau poste ou se retirer chez eux. Il n'est pas exagéré de dire que la moitié des poésies chinoises parlent de départ ou de séparation.

L'existence du poète passe ordinairement par trois stades. Nous le trouvons d'abord installé à la capitale, buvant, écrivant, discutant avec ses amis. Ayant ensuite perdu les faveurs impériales, il est exilé dans un poste éloigné. Après avoir finalement amassé assez d'argent pour acheter des maris à ses filles, il se retire dans la vie privée, recueillant autour de lui les restes de ceux avec qui il a partagé les fêtes et amusements des anciens jours.

Des femmes-poètes occupent une place importante dans la poésie chinoise pendant les quatre premiers siècles de notre ère, bien qu'ensuite, pendant la période classique des T'ang et des Song, on ne trouve aucun grand écrivain féminin. Le thème de leurs poésies varie peu. Elles sont toujours « l'épouse abandonnée » rejetée par son maître, ou renvoyée dans sa famille. Le père n'a probablement pas assez d'argent pour lui acheter un autre mari, et il n'y a aucune place pour la femme non mariée dans la société chinoise.

P. Aucourt.

John Steele. — *The I-Li, or book of Etiquette and Ceremonial.* — London, Probsthain, 1917 ; 2 vol. in-8° ; I, XXIV-287 ; II, 241 pp.

M. J. S. vient de publier une traduction complète du *Yi-li* 儀禮, traduction qui, dit l'auteur, n'existait pas encore en anglais. Ce n'est pas que cet ouvrage n'ait pas encore retenu l'attention des sinologues. Le *Yi-li* fut traduit pour la première fois en français, par de Harlez, en 1890, sous le titre *I-li, Cérémonial de la Chine antique.*

M. J. S. a le mérite de présenter aux lecteurs de langue anglaise une nouvelle traduction complète de cet important rituel, mérite d'autant plus grand qu'il semble avoir ignoré le travail de de Harlez, dont le nom n'est pas mentionné dans la liste des références.

Le *Yi-li* est le plus ancien rituel de la Chine. Tchou-hi, dans sa préface, dit qu'il est le fondement des rites. Son authenticité ne peut guère être mise en doute et il a été l'objet de plusieurs reconnaissances officielles. Laissé au second plan après le *Li-Ki* 禮記, parce qu'il ne s'occupait en majeure partie que des fonctionnaires inférieurs, les lettrés chinois ont relevé sa valeur et lui ont donné la première place.

M. J. S. doit être félicité sans réserve d'avoir présenté une traduction de cet important livre. C'est une utile contribution à l'histoire de la Chine ancienne qui de jour en jour intéresse un plus grand nombre d'Occidentaux. Tout ce qui

se rapportait aux rites a toujours été en très grand honneur chez les Chinois, mais principalement dans l'antiquité. On a pu les accuser, dans leurs observances, d'avoir un formalisme outré, mais il faut reconnaître que le but en était toujours noble et élevé et tendait à assurer une constitution solide de la famille, des pouvoirs et de l'État.

L'ouvrage est illustré de 31 gravures, réparties dans le texte et présentant les principaux objets employés dans les cérémonies, tandis que celui de de Harlez contient à la fin 7 planches, donnant la représentation de plus de 120 de ces mêmes objets. De nombreuses notes classées à la fin de chacun de 2 volumes aident les lecteurs à mieux comprendre le texte qui est difficile à suivre et ne manquerait pas de les rebuter.

P. Aucourt.

JAPON.

Shibusawa Eiichi 澁澤榮一. — *Tokugawa Keiki kō den* 德川慶喜公傳 (Vie du duc Tokugawa Keiki). — Tōkyō, Ryūmon sha 龍門社, 1918; 8 vol. in-8, illustrés.

Les événements qui ont précédé et accompagné la restauration impériale au Japon et l'établissement de relations régulières avec les pays étrangers, ont à juste titre attiré et attirent encore l'attention des historiens. Ils furent en effet le point de départ d'une transformation et d'un développement dont la rapidité et l'ampleur ont étonné le monde. Ils furent mal connus et peu compris tout d'abord, non seulement des étrangers, mais des Japonais eux-mêmes, et même parfois, semble-t-il, de ceux qui les provoquaient ou étaient censés les diriger. Parmi les chercheurs qui en tentèrent l'étude et s'efforcèrent à les expliquer, les étrangers n'eurent accès qu'à un nombre fort restreint de documents japonais; les historiens locaux eux-mêmes n'en connurent qu'une partie, et il ne leur fut pas loisible de puiser librement à toutes les archives. La plupart des grandes familles veillaient jalousement sur ces précieux dépôts, qui ne sont pas tous ouverts encore, il s'en faut.

La grande Vie de celui qui fut le quinzième et dernier des shōgun Tokugawa, que vient de publier le baron Shibuzawa constitue une contribution de première importance à l'histoire de ces temps troublés. Samurai dépendant de la famille Hitotsubashi —橋, branche de la lignée des Tokugawa, le baron Shibuzawa fut de bonne heure attaché à la maison de Keiki, dont il suivit la fortune lorsqu'il devint ministre de Iyemochi 家茂, en 1862, puis lorsqu'il lui succéda en 1866 en qualité de shōgun. Il fit ensuite partie de la mission envoyée en Europe à l'occasion de l'Exposition universelle de 1867, et n'assista pas aux événements qui déterminèrent immédiatement la chute foudroyante du shōgunat et la restauration impériale. Dans la nouvelle orientation qu'il dut donner à sa vie, il garda à son ancien maître la fidélité persévérante du samurai; il le vit fréquemment et tenta souvent, mais vainement, d'en obtenir quelques éclaircissements sur les événements de 1868. Lorsque la pensée lui vint de réunir les documents accessibles sur ce sujet et de les publier pour exposer aussi clairement et aussi complètement que possible la politique du dernier shōgun, celui-ci s'y opposa d'abord absolument. Mais le Japon se transformait rapidement; le passé était définitivement aboli; une nouvelle constitution était en vigueur. Keiki commença à sortir de sa retraite de Shizuoka; il eut une maison à Tōkyō; il devait bientôt recevoir le titre de duc, et se montrer même à la Cour. Alors sur de nouvelles instances, il consentit à la publication projetée. Le baron Shibuzawa s'entoura d'hommes compétents parmi lesquels il faut citer MM. Fukuchi Ōchi 福地櫻痴, Hozumi Nobushige 穗積陳重,

Sakatani Yoshio 阪谷芳郎, Hagino Yoriyuki 萩野由之, historiens distingués, et plusieurs de ceux qui furent directement mêlés aux événements qu'il s'agissait de raconter. Leur association prit le nom de « Rêve d'autrefois », *Sekimu-kwai* 昔夢會, et dans ses réunions où étaient étudiés et discutés les documents à mettre en œuvre, l'ancien shōgun lui-même vint régulièrement prendre place. Il lui arriva, dit-on, de démentir formellement des récits trop élogieux de faits le concernant. Il se faisait présenter les épreuves et souvent il les annota lui-même, et y fit introduire des modifications. Il devait mourir sans voir la fin de ces travaux et l'apparition de l'ouvrage.

Telle est dans ses grandes lignes la genèse de cette œuvre pour laquelle le puissant financier n'a reculé devant aucune dépense. Ce n'est pas un plaidoyer ; on s'est efforcé d'y être impartial dans l'exposition des faits, et aussi discret que possible dans leur appréciation. Il était pourtant impossible qu'il ne fût pas de tendance apologétique. Cela ne diminue ni sa valeur ni son intérêt. Il serait trop ambitieux de ma part d'en entreprendre une critique. Je ne veux que constater qu'il a reçu un accueil flatteur. La Revue historique *Shigaku zasshi* 史學雜誌, la principale autorité en ces matières, en a fait un grand éloge dans son numéro de février 1918.

Quatre volumes sont consacrés à la vie proprement dite du duc Keiki et au récit des événements auxquels il fut mêlé. Trois autres contiennent les pièces justificatives et les documents dont un certain nombre sont inédits, comme on peut s'en assurer par la bibliographie qui y est annexée ; et c'est là une fort précieuse contribution à l'histoire de cette époque. Enfin un volume d'index termine l'ouvrage.

N. Peri.

Taraknath das. — *Is Japan a menace to Asia ?* — Shanghai, 1917 ; 1 vol. in-8°, 127 pp.

Cette petite brochure, « dédiée à la cause de l'indépendance de l'Asie », mérite d'être lue par ceux que préoccupent les questions qui se posent en Extrême-Orient. Elle témoigne chez une partie au moins des Asiatiques cultivés, — l'auteur signe « formerly fellow in political science and economics, The University of Washington » — d'un état d'esprit dont on ne saurait ne pas tenir compte, d'appréciations et de vues qui, pour être souvent assez différentes de celles des Européens et même des Américains, n'en sont pas pour cela négligeables. Les mêmes problèmes ne sont pas considérés du même point de vue suivant que l'on est Asiatique ou non ; et la solution qu'on en propose peut en conséquence être assez différente.

La formule ou l'idée dont se réclame M. T. D. est « la Chine aux Chinois », et tout le monde l'admet aujourd'hui. Mais étant donné que la Chine s'est montrée

et se montre incapable, non seulement de l'imposer elle même ou de se défendre efficacement contre l'étranger, mais simplement de se relever et de développer elle-même ses propres ressources, qu'il lui faut une aide, à la fois guide et protection, M. T. D. pense que le Japon est mieux qualifié qu'aucune autre puissance pour la lui donner. D'autre part, la prépondérance en Chine d'une influence étrangère, surtout en ce qui concerne l'armée et sa réorganisation, serait inéluctablement une menace directe contre le Japon; il y a là pour lui une question qui peut devenir vitale.

Telle est l'idée maîtresse de cet opuscule, idée habilement développée et appuyée d'arguments qui pour être parfois *ad hominem*, ne sont pas toujours dénués de valeur. Ce qui en augmente l'intérêt, c'est que l'ouvrage est précédé d'une introduction de M. Tang Shao-yi 唐紹儀, ancien premier ministre de la République chinoise. L'auteur a de plus réimprimé, en Appendice, un article de M. Tokutomi Ichirō 德富一郎, membre de la Chambre des Pairs et l'un des premiers publicistes du Japon, sur les mêmes questions.

N. Peri.

K. S. Latourette. — *The Development of Japan.* — New York, The Macmillan Company, 1918; 1 vol. in-8, XI-237 pp. et une carte.

Si les événements actuels renouvellent la face de l'Europe, ils ne peuvent aussi manquer d'amener de grands changements en Extrême-Orient. Dans ces conditions, et pour faciliter les nouveaux rapports internationaux qui vont s'établir, il importe que les peuples intéressés se connaissent le mieux possible et que des idées fausses ou des préjugés sans fondement ne viennent pas compliquer les questions qui se posent. Telle est, semble-t-il, la raison pour laquelle plusieurs auteurs se sont appliqués, en ces derniers temps, à exposer ce qu'a été, ce qu'est le Japon, son développement historique, ses tendances actuelles. M. Latourette, professeur d'histoire à la Denison University, paraît y avoir particulièrement bien réussi. Son ouvrage est sans contredit l'un des meilleurs de ceux qui qui ont été composés dans ce but. Clair et bien ordonné, la lecture en est facile et agréable, et l'impression qui s'en dégage me paraît être juste.

Après une description géographique du pays, il retrace en quatre chapitres les grandes lignes de l'histoire du Japon jusqu'à l'arrivée du commodore Perry, puis il s'arrête un instant pour jeter un coup d'œil sur la civilisation de l'ancien Japon. M. L. partage très justement l'époque contemporaine en deux: période de transformation intérieure, de 1853 à 1894; période d'accession au rang de grande puissance, ou si l'on veut un parallélisme plus serré, de rayonnement extérieur, guerre avec la Chine, expédition contre les Boxers, guerre avec la Russie. Enfin il consacre un dernier chapitre à l'étude

du développement intérieur du Japon dans toutes les branches de l'activité humaine depuis 1894 jusqu'à 1917. Le plan, on le voit, est bien conçu ; il ne s'agit pas d'une simple compilation chronologique, mais d'un travail d'historien. Une assez importante bibliographie, distincte de celle qui accompagne chaque chapitre, et un index terminent l'ouvrage.

Ecrivant pour des lecteurs américains ou anglais, M. L. a cru devoir borner sa bibliographie aux ouvrages de langue anglaise ; on le regrettera ; d'autres œuvres sérieuses et importantes auraient mérité d'y figurer. Les résultats qu'on peut considérer comme actuellement acquis, des études ethnographiques et linguistiques ne paraissent pas permettre des affirmations aussi nettes que celles des pages 13 et 14 [1]. Les ressemblances qu'on a pu relever entre le catholicisme et le bouddhisme du Nord sont, à mon sens, beaucoup plus de forme et d'extérieur que de doctrine (p. 22). Jamais le Hīnayāna n'a été la forme dominante du bouddhisme au Japon (p. 26). On ne saurait dire que « most of the (chinese) characters are phonograms » (p. 27) ; tous ont à la fois un son et un sens, sont des idéogrammes autant que des phonogrammes.

La façon dont M. L. parle du Bushidō (pp. 44, 100 et passim) tendrait à faire croire à l'existence d'un « code de morale » rédigé sous ce nom ; c'est le *Bushido the soul of Japan* de M. Nitobe qui est responsable de cette erreur. Il ne s'agit que d'un ensemble d'idées, de règles de conduite, acceptées universellement, transmises par l'éducation, dont on trouve l'expression écrite çà et là en divers ouvrages, mais qui ne furent jamais « codifiées ». Bien que l'auteur n'ait entendu donner qu'une esquisse de l'ancienne culture japonaise, il est regrettable qu'il n'ait accordé que deux pages et demie en tout à la peinture, la sculpture et la littérature de 11 siècles (pp. 92-94) ; l'énumération de quelques noms n'a d'ailleurs aucune utilité ; le but qu'il se proposait aurait dû l'induire à préciser les principaux caractères de ces arts et de cette littérature. On ne peut admettre sans réserves l'affirmation que la femme était subordonnée à son mari « more abjectly » qu'en Chine (p. 95). Noterai-je encore que ce n'est pas « a chaplet of jewels » (p. 10), mais un joyau que reçut Ninigi no mikoto, que le « Yamato state » dont il est question p. 19 ne doit être compris que comme un petit état de l'île de Kyūshū, que le titre de Taikō 大閤 ne signifie pas « great merit » (p. 93) ?

Ces petites inexactitudes n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage, et je ne les signale ici qu'en vue d'une nouvelle édition, que je souhaite prochaine.

N. Peri.

---

[1] En ce qui concerne les Kumasō notamment, voir *BEFEO.*, XVII, vi, p. 31.

Nagayama Tokihide 永山時英. — *Taigwai shiryō bijutsu taikwan* 對外史料美術大觀, *An album of historical materials connected with foreign intercourse.* — Nagasaki, Hakueisha 博英社, 1918; 1 vol. in-folio, 120 planches.

M. Nagayama, conservateur de la bibliothèque de Nagasaki, a eu l'heureuse idée de publier des reproductions des documents historiques déposés à cette bibliothèque et concernant les relations du Japon avec les pays étrangers aux XVIe et XVIIe siècles.

Nagasaki et l'île de Hirado toute voisine furent, on le sait, les points où ces relations furent les plus actives; et de ce fait, la bibliothèque de cette ville était en situation de réunir un nombre important de documents s'y rapportant. M. N. ne s'en est pas contenté; il s'est adressé aux collections particulières et a été autorisé à reproduire un certain nombre des objets qu'elles contiennent. Aussi l'intérêt de son ouvrage n'est pas borné à la ville de Nagasaki et à ses environs immédiats, encore qu'il s'y concentre pour la plus grande partie. L'ensemble des documents qu'il publie dans ce volume, qui n'est d'ailleurs que le premier d'une série, présente ainsi un haut intérêt historique. On n'en compte pas moins de 150, répartis en 120 planches, d'exécution très soignée, chacun accompagné d'une notice sommaire en japonais et en anglais, ces dernières rédigées par M. Koga Jūjirō 古賀十二郎. Ils sont partagés en quatre séries: documents relatifs aux rapports avec les pays européens; documents relatifs aux rapports avec les pays asiatiques, œuvres d'art, plans de Nagasaki à différentes époques. Les deux premières sont évidemment les plus intéressantes et les plus riches en renseignements historiques. Malgré le soin apporté aux reproductions, la réduction qu'imposait le format rend assez souvent difficilement déchiffrable le texte de certains documents; il est à regretter qu'on n'ait pas, à côté de la reproduction, imprimé le texte même du document en caractères aisément lisibles. Notons aussi que le nom de l'armateur 角屋 se prononce Kadoya — la famille existe encore — et non Sumiya. C'est sans doute à l'analogie avec celui de 角倉, Suminokura, autre armateur de la même époque, qu'est due cette erreur qui, paraît-il, se trouverait dans un document ancien de Nagasaki.

N. Peri.

CHRONIQUE.

INDOCHINE FRANÇAISE.

Ecole française d'Extrême-Orient. — En dépit des difficultés de tout genre et notamment de la grande réduction de son personnel, résultant de la guerre, l'Ecole française a réussi à poursuivre ses travaux sans ralentissement marqué.

— M. Louis FINOT a continué à exercer les fonctions de Directeur par intérim jusqu'au 8 mai, date à laquelle il a quitté la colonie pour rentrer en France après un séjour de près de quatre ans et demi. Sans parler des études qu'il a publiées dans le *Bulletin*, d'importants travaux ont été, sous sa direction, entrepris et menés à bonne fin, tels que la réorganisation complète du Musée de Hanoi, la construction de celui de Tourane, la publication de l'*Inventaire alphabétique de la bibliothèque*, etc. Il a laissé de plus une note sur *Deux nouvelles inscriptions indochinoises* qui a paru ci-dessus p. 13.

— M. Henri PARMENTIER, Chef du Service archéologique, s'est rendu en février en Cochinchine et en Annam, où il a commencé l'installation du Musée de Tourane qu'il a dû interrompre à la fin d'avril pour revenir à Hanoi, où il a succédé à M. Finot dans les fonctions de Directeur p. i. Il a donné dans le *Bulletin* (cf. *supra*, p. 1 sqq.) une description complète de l'intéressant tombeau de Nghi-vệ qu'il avait dégagé à la fin de l'année dernière. Antérieurement, il avait fait paraître une étude sur les *Anciens tambours de bronze* (*BEFEO.*, XVIII, 1).

— MM. Henri MASPERO et Léonard AUROUSSEAU, professeurs, mobilisés en France, n'ont pu donner aucune collaboration directe aux travaux de l'Ecole. Du premier, le *Bulletin* (n° III) a pourtant publié la seconde série des *Etudes sur l'histoire d'Annam*.

— M. Noël PERI, secrétaire de l'Ecole, a fait paraître un article sur *Les Femmes de Çākya-muni* (n° II). Une autorisation spéciale d'absence lui ayant été accordée, il s'est embarqué pour le Japon le 31 mai. Il n'est rentré à Hanoi que le 18 décembre, la pénurie des services maritimes ayant retardé son retour. Au cours de son voyage, il a acquis un certain nombre d'ouvrages pour les fonds chinois et japonais de la bibliothèque et des objets de collection pour le Musée.

— M. Henri MARCHAL, conservateur p. i. des monuments d'Aṅkor, a donné au *Bulletin* (n° VIII) un mémoire sur les *Monuments secondaires et terrasses bouddhiques d'Aṅkor Thom*, et a poursuivi à Aṅkor l'exécution des travaux en cours dont les principaux résultats sont exposés plus loin.

— M. Pierre-Marie Aucourt, professeur principal de 3e classe du service de l'enseignement, a été détaché à l'Ecole française par arrêté du 11 juin, pour y remplir les fonctions de professeur de chinois et de secrétaire-adjoint. Il a eu à assurer le service du secrétariat pendant l'absence de M. Peri.

— M. Léopold Cadière, correspondant délégué de l'Ecole française d'Extrême-Orient, a été nommé pensionnaire par arrêté du 28 octobre. Il a fait paraître dans le *Bulletin* (n° VI) une intéressante étude sur *Le Culte des arbres* en Annam.

— M. le Dr Sallet, en service à Fai-fo, qui depuis plusieurs années apporte à l'Ecole une collaboration active pour la recherche des anciens monuments dans cette région, a été nommé correspondant délégué de l'Ecole française d'Extrême-Orient, en remplacement de M. L. Cadière.

— M. G. Cœdès, Conservateur de la Bibliothèque nationale Vajirañāṇa à Bangkok, a donné au *Bulletin* (n° V) un travail sur *Le royaume de Çrīvijaya*, et une note *A propos des anciens noms de Luang Prabang* (cf. *supra*, p. 9).

— Du regretté Capitaine Silvestre, le *Bulletin* (n° IV) a publié les recherches, malheureusement incomplètes, sur *Les Thai blancs de Phong-tho*.

— Le premier fascicule, *Les Images*, du tome II de *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, de M. A. Foucher, dont la publication avait été si longtemps retardée par la guerre, a paru.

— L'Ecole française d'Extrême-Orient a eu l'honneur de recevoir la visite de S. M. l'Empereur d'Annam, au cours de son voyage au Tonkin, le 5 mai. M. le Gouverneur général et S. M. l'Empereur, accompagnés de MM. les Résidents supérieurs en Annam et au Tonkin, ont été reçus dans la Salle de lecture par M. Finot, les membres de l'Ecole et ceux de la Commission des Antiquités du Tonkin. M. Finot a prononcé l'allocution suivante :

Monsieur le Gouverneur général,

Sire,

La visite dont vous honorez aujourdhui l'Ecole Française est appréciée par nous avec reconnaissance comme la plus haute sanction de nos travaux.

Sire,

Ce qui s'est offert jusqu'ici aux regards de Votre Majesté, c'est surtout le fécond labeur du présent et les splendides perspectives de l'avenir. Il vous a plu de manifester, en venant ici, l'intérêt non moins vif que vous portez aux grands souvenirs du passé. Depuis près de vingt ans qu'elle existe, l'Ecole Française s'est efforcée de réunir dans la bibliothèque que voici et dans le musée que nous présenterons tout à l'heure à Votre Majesté, tout ce qui peut éclairer l'histoire de l'Indochine en général et de l'Annam en particulier, ses coutumes, ses croyances, sa langue, sa littérature et ses arts. Nos *Publications*, qui comptent aujourd'hui vingt volumes, débutaient, il y a dix-huit ans,

par une *Numismatique annamite*, et depuis lors, les dix-sept volumes de notre *Bulletin* ont contribué par de multiples recherches à la connaissance des origines et du développement de l'Empire. Notre bibliothèque chinoise est une des plus riches du monde et notre collection de livres annamites est sans rivale : nous y avons rassemblé les œuvres littéraires composées en Annam, les collections historiques, géographiques, juridiques, où est condensée l'histoire politique et sociale de la monarchie. Nous faisons estamper les stèles, copier les coutumiers des villages et les brevets impériaux octroyés aux pagodes. Les membres de l'Ecole qui se rendent en mission dans les Etats voisins s'appliquent à y rechercher tous les documents qui intéressent le vôtre ; et c'est ainsi que nous sommes en état de mettre sous les yeux de Votre Majesté quelques pièces historiques peu connues trouvées au Japon. En un mot, nous nous efforçons de reconstituer et de préserver les titres antiques de ce pays, sachant bien que par là nous travaillons, nous aussi, à son avenir : car ce qui constitue pour un peuple le gage le plus sûr d'une haute destinée, c'est la conscience et le respect de son passé. Nous nous croyons donc en droit d'espérer que notre œuvre qui a prospéré sous la protection bienveillante d'illustres gouverneurs généraux, depuis M. Paul Doumer, notre fondateur, jusqu'à M. Albert Sarraut, notre chef actuel, obtiendra également la sympathie de Votre Majesté.

M. le Gouverneur général a répondu en insistant, dans une éloquente improvisation, sur le caractère scientifique et hautement social des travaux de l'Ecole. Puis un certain nombre des ouvrages les plus précieux des fonds annamites et chinois ont été présentés à S. M. par M. Peri, qui lui a offert au nom de l'Ecole des copies et photographies de documents concernant les relations de l'Annam et du Japon au XVIIe siècle. Après quoi S. M. a parcouru les diverses salles de la bibliothèque. Elle s'est ensuite transportée au Musée qu'Elle a visité guidée par M. Parmentier. S. M. a paru aussi vivement intéressée par nos collections archéologiques et artistiques que par notre bibliothèque.

Bibliothèque. — La guerre, en raréfiant les publications nouvelles et en rendant les communications de plus en plus précaires, a retardé sans pourtant l'arrêter, le développement du fonds européen, qui a d'ailleurs bénéficié de dons importants.

Nous avons reçu de leurs auteurs les ouvrages ou tirages à part suivants :

Renward Brandstetter. *Die Reduplikation in den indianischen, indonesischen und indogermanischen Sprachen*. — Luzern, 1917.

Edouard Chavannes. *De quelques idées morales des Chinois*. (Extr. de L'Asie française). — Paris, Comité de l'Asie française, 1917.

Id. *Le royaume de Wou et de Yue*. (Extr. du T'oung-pao). — Leide, Brill, 1916.

A. Bouteiller. *Monographie de la Résidence de Kandal (Kompong-speu)*. — Saigon, Ardin, 1918.

F. S. Couvreur. *Géographie ancienne et moderne de la Chine*. Ho kien fou, Imprimerie de la Mission catholique, 1918.

Maurice G. Dufresne. *Bình-yên. Lectures françaises*. — Hanoi, Taupin, 1918, (cf. *supra*, p. 22).

G. Jouveau Dubreuil. *Pallava Antiquities*. Vol. II. Translated into english by V. S. Swaminadha Dikshitar. — Pondichery, 1918.

Berthold Laufer. *Origin of tibetan writing.* (Repr. from The Journal of American Oriental Society). — New Haven, 1918.

Id. *Totemic traces among the Indo-chinese.* (Repr. from The Journal of American Folk-Lore). — [1917].

Pierre Le Kyhuong. *Essai de cours de Langue laotienne en 30 leçons.* — Vientiane, Imprimerie du Gouvernement, 1917.

Georges Maspero. *La Chine.* (Bibliothèque d'histoire et de politique). — Paris, Delagrave, 1918 (cf. *supra*, p. 34).

Nguyễn-công-Hoà. *Nhân nguyệt vấn đáp. La lune et le poète.* Traduction libre. — Saigon, [1917].

Phạm-Quỳnh. *Mười ngày ở Huế.* (Extr. du Nam-phong). — Hanoi, 1918.

Walter T. Swingle. *Chinese books and Libraries.* (Repr. from the Proceedings of the American Library Association, Louisville Conference, 1917).

Taw Sein Ko. *Archæological Notes on Mandalay.* Rangoon, Government printing, 1917.

Id. *Archæological Notes on Pagan.* — Rangoon, Government printing, 1917.

James A. Teit. *Kaska Tales.* (Repr. from The Journal of American Folk-Lore). — [1917].

J. Ph. Vogel. *The Yūpa inscriptions of King Mūlavarman, from Koetei (East-Borneo).* (ov. uit de Bijdragen tot de Taal-,Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 1918).

— Le service archéologique de l'Inde anglaise nous a fait parvenir :

Annual Report of the Archæological Survey of India, 1915-16. — Calcutta, Government printing, 1917-18, 2 vol. (cf. *supra*, p. 26).

D. R. Bhandarkar et V. S. Sukthankar. *Progress Report of the Archæological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31st March 1917.* — Bombay, Government Central Press, 1918 (cf. *supra*, p. 31).

Daya Ram Sahni. *Annual Progress Report of the Superintendent, Hindu and Buddhist Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1917.* — Lahore, Government Printing, 1917 (cf. *supra*, p. 30).

Government of Madras. *Epigraphy, recording, with remarks, the progress report of the Assistant Archæological Superintendent for Epigraphy, Southern Circle, for the year 1916-17.* — Madras, Government printing, 1917 (cf. *supra*, p. 31).

G. R. Kaye. *The astronomical observations of Jai Singh.* — Calcutta, Government printing, 1918 (Arch.Survey of India, new Imper. Ser., vol. XL).(cf. *supra*, p. 33).

A. H. Longhurst. *Annual Report of the Archæological Department, Southern Circle, Madras, for the year 1917-1918.* — Madras, Government Press, 1918 (cf. *supra*, p. 31).

Sir John Marshall. *A Guide to Taxila.* — Calcutta, Government printing, 1918 (cf. *supra*, p. 24).

Id. *A Guide to Sanchi.* — Calcutta, Government printing, 1918 (cf. *supra*, p. 24).

R. Narasimhachar. *Annual Report of the Mysore Archæological Department for the year 1917.* — Bangalore, Government Press, 1918 (cf. *supra*, p. 31).

V. Natesa Aiyar. *Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1917-18.* — Peshawar, Government Press, 1918 (cf. *supra*, p. 30).

J. A. PAGE. *Annual Progress Report (abridged) of the Superintendent, Muhammadan and British Monuments, Archæological Survey of India, Northern Circle, for the year ending 31st March, 1917.* — Allahabad, Government Press, 1918 (cf. *supra*, p. 31).

Proceedings of the All-India Conference of Librarians, held at Lahore, 4th-8th January 1918. — Simla, Government Press, 1918.

TAW SEIN KO. *Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1918* (cf. *supra*, p. 21).

— M. Holbé nous a fait don des ouvrages suivants :

Antoine BRÉBION. *Bibliographie des voyages dans l'Indochine française du IXe au XIXe siècle.* — Saigon, Schneider, 1910.

ID. *Livre d'or du Cambodge, de la Cochinchine et de l'Annam.* — Saigon, Schneider, 1910

Le Chou King,..., traduit et enrichi de notes par le P. GAUBIL,... revu et corrigé... par DE GUIGNES. — Paris, Tilliard, 1770.

Paulus CUA. *Dictionnaire annamite. Đại Nam quấc âm tự vị.* — Saigon, Rey, 1895-96, 2 vol.

F. G. FARAUT. *Astronomie Cambodgienne.* — Saigon, Schneider, 1910.

Lucien FOURNEREAU et Jacques PORCHER. *Les Ruines d'Angkor.* — Paris, Leroux, 1890.

Lucien FOURNEREAU. — *Les Ruines Khmères.* — Paris, Leroux, 1890.

Mis d'HERVEY-SAINT-DENYS. *Poésies de l'époque des Thang.* — Paris, Amyot, 1862.

Histoire de la dynastie des Ming, composée par l'Empereur Khian-loung, traduite du chinois par l'abbé DELAMARRE, 1re partie (publiée par G. PAUTHIER). — Paris, 1865.

LAO-TSEU. — *Tao-te-king. Le Livre de la Voie et de la Vertu*, traduit par Stanislas JULIEN. — Paris, 1842.

— Nous avons reçu des éditeurs les ouvrages suivants :

Annuaire financier et économique du Japon, 1918. — Tôkyô, Imprimerie impériale.

Annuaire général de Madagascar et dépendances, 1918. — Tananarive, Imprimerie officielle.

DHAMMAPÂLA THÉRA's *Paramattha dipani*, or the Commentary of the Péta-vatthu of the Khuddaka Nikâya, Sutta pitaka. Edited by Siri Dhammârâma Tissa Nâyaka Théra and Mâpalagama Chandajôti Théra. Finally revised by Mahagoda Siri Ñânissara Théra. — Colombo, Hewavitarne, 1917.

Henri DORÉ. *Recherches sur les superstitions en Chine.* Tome XII. Le Panthéon chinois (fin). Tome XIII. Popularisation du confucéisme, du bouddhisme et du taoïsme en Chine. — Chang-hai, Imprimerie de la Mission catholique, 1918 (Variétés sinologiques, nos 48 et 49).

Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen. *Gids voor den bezoeker van de Schatkamer.* — Batavia, 1917.

Handbook of the Museum of fine arts, Boston, Indian art. — 1918.

Bernhard KARLGREN. *Études sur la Phonologie chinoise.* — Leyde et Stockholm, 1915 (Archives d'études orientales, vol. 15).

H. KERN. *Verspreide Geschriften*, Zevende deel. *Inscripties van den Indischen Archipel, slot De Nāgarakṛtāgama.* — 's-Gravenhage, Nijhoff, 1917.

Observatoire central de l'Indochine. *Bulletin pluviométrique*, publié par G. Le Cadet. Année 1917. — Phu-lien, Observatoire central, 1918.

Organisation des archives du Gouvernement général de l'Afrique occidentale française. — Gorée, Imprimerie du Gouvernement général, 1913.

Sīlācāra. *The Fruit of the homeless life.* The Sāmaññaphala Sutta, freely rendered and abridged from the pali of the Dīgha-Nikāya. — London, Buddhist Society of Great Britain, 1917.

L. P. Tessitori. *Vijaya Dharma Sūri. A Jain Āchārya of the Present Day.* Printed at the Baptist Mission Press, Calcutta, and published by the Shri Vriddhichandraji Jain Sabha, Bhavnagar.

Joseph Van Oost. *Dictons et proverbes des Chinois habitant la Mongolie Sud-Ouest.* — Chang-hai, Imprimerie de l'Orphelinat de T'ou-sè-wè, 1918. (Variétés sinologiques, n° 50).

Wetboek « Agama » in het hoog-balisch en maleisch vertaald door I Goesti poetoe Djlantik. Herzien en verbeterd door H. J. E. F. Schwartz. — Batavia, Landsdrukkerij, 1918.

Dai Nihon shiryō. 大日本史料(第四編之六;第六編之十五;第八編之四;第十二編之十九,二十).

Dai Nihon komonjo 大日本古文書, tomes V, VI et IX.

— Le Ministère de l'Instruction publique nous a envoyé :

René Marie et Pierre Lesne. *Catalogue des coléoptères de la région malgache décrits ou mentionnés par L. Fairmaire* (1849-1906). — Paris, Imprimerie nationale, 1917.

J. Toutain. *Les cultes païens dans l'Empire romain.* Tome III, 1er fascicule. — Paris, Leroux, 1917 (Bibl. de l'Éc. des Hautes Études, Sc. rel., XXXI).

Cl. Huart. *Les Saints des derviches tourneurs.* Récits traduits du persan et annotés. Tome 1er. — Paris, Leroux, 1918 (id., XXXII).

— L'Ambassade de France au Japon a bien voulu disposer en notre faveur des ouvrages suivants :

The Annual Report of the Central Sanitary Bureau of the Department for Home Affairs of the Imperial Japanese Government, 1914 et 1916. — Tokyo, 1916 et 1918, 2 vol.

Annual Report on reforms and progress in Chosen (Korea) (1911-12). Compiled by Government-general of Chosen. — Seoul, 1912.

Annual Return of the Foreign Trade of the Empire of Japan. 1914-1917. — Tokyo, 6 vol.

Annual Return of the Foreign Trade of Taiwan (Formosa). 1915. — Taiwan Nichinichishimposha.

Mouvement de la population de l'Empire du Japon pendant l'an IV de Taisho, 1915. — Tokyo, 1918.

Statistique des causes de décès de l'Empire du Japon pendant l'an IV de Taisho, 1915. — Tokyo, 1918, 2 vol.

The Sanitary Law of Japan. Published by the Central Sanitary Bureau of the Home Department. — [Tōkyō], 1911.

The Sanitary Administration of Japan. Published by the Central Sanitary Bureau of the Home Department. — [Tōkyō], 1911.

— Nous avons reçu du Gouvernement général de l'Indochine :

Annuaire général de l'Indochine, 1918. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1918, 2 vol.

Congrès d'agriculture coloniale.

Série Hanoi. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1918.

Nº 1, Ph. Eberhardt. *Les possibilités agricoles et forestières de l'Indochine.*

Nº 2, Ch. Crevost. *Matières alimentaires du Tonkin.*

Nº 3, Léon Hautefeuille. *L'agave textile au Tonkin.*

Nº 4, Id. *Observations sur la ramie en Indochine.*

Nº 5, Id. *Quatre textiles de grande culture : jute, crotalaire, hibiscus, sesbania, avec une note sur l'abroma.*

Nº 6, Ch. Crevost. *Plantes oléifères de l'Indochine.*

Nº 7, A. Gachon. *La sériciculture en Indochine.*

Nº 8, Martin de Flacourt. *Intensification des industries séricicoles au Cambodge.*

Nº 9, Ph. Eberhardt. *Le Thé en Indochine.*

Nº 10, Douarche. *L'élevage indochinois.*

Nº 11, G. Breymamn. *Note sur les conditions de l'agriculture au Tonkin en 1917.*

Nº 12, Léon Hautefeuille. *Le stick-lac indochinois et son traitement industriel.*

Nº 13, A. Meslier. *Les forêts du Tonkin.*

Nº 14, G. Breymann. *Note sur l'emploi des matières fertilisantes au Tonkin.*

Nº 15, L. Constantin. *L'hydraulique agricole en Indochine.*

Série Saigon. — Saigon, Ardin et Portail, 1918.

Nº 1, P. Quesnel. *L'agriculture indigène en Cochinchine.*

Nº 2, P. Pasquier. *La colonisation des terres incultes et le problème de la main-d'œuvre en Indochine.*

Nº 3, A. Chevalier. *L'organisation de l'agriculture coloniale en Indochine et dans la Métropole.*

Nº 4, E. Rosé. *Le nuoc-mam (eau de poisson).*

Nº 5, M. de Flacourt. *Possibilités du Cambodge au point de vue cotonnier.*

Nº 6, *La culture du tabac en Indochine.*

Nº 7, *L'hévéa en Indochine.* Notes et observations par MM. A. Chevalier, E. Girard, A. Hallet, L. Jacque, et E. Rosé.

Nº 8, Couffinhal. *La situation actuelle des forêts de la Cochinchine.*

Nº 9, J. F. H. Guibier. *Situation des forêts de l'Annam.*

Nº 10, E. Gourgand. *La situation forestière du Cambodge en 1918.*

Nº 11, P. Morange. *Notes sur la culture de l'hevea et du cocotier en Cochinchine.*

Nº 12, J. Robin. *Travaux secondaires d'hydraulique agricole en Cochinchine.*

Nº 13, A. Bertrand. *Les produits forestiers de l'Indochine au service de la Défense nationale.*

Gouvernement général de l'Indochine. *Instructions relatives à l'Emprunt national 4 °/o 1918.* — Saigon, Portail, 1918.

Id. *Rapports au Conseil de Gouvernement. Session ordinaire de 1918.* — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1918, 2 vol.

Id. *Budget général et Budgets locaux de l'Indochine*, exercice 1918. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1918.

George Groslier. *La Batellerie cambodgienne du VIIIe au XIIIe siècle de notre ère.* (Extr. de la Revue archéologique). — Paris, Leroux, 1917. (cf. *supra*, p. 21).

A. Kircher *Rapport sur la navigation et le mouvement commercial de l'Indochine pendant l'année 1916.* (Extr. du Bulletin économique de l'Indochine). — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

Résidence supérieure au Tonkin. *Procès-verbaux des séances de la Chambre consultative indigène. Session 1918.* — Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1918.

Rapports au Conseil colonial de Cochinchine. Session ordinaire de 1918. — Saigon, Ardin, 1918.

Le Président Wilson. *La Guerre — La paix.* Recueil des Déclarations du Président des Etats-Unis d'Amérique sur la Guerre et la Paix, 20 décembre 1916-6 avril 1918. — Paris, Berger-Levrault, 1918.

— M. Henri Russier, inspecteur-conseil de l'Enseignement en Indochine, mort à Auxerre le 17 juin 1918, a légué à notre bibliothèque les publications suivantes :

A propos d'un jugement sur les « Français d'Indochine ». — Hanoi, La Revue indochinoise, 1916.

P. Astier. *L'enseignement technique et l'éducation générale.* — Paris, Revue politique et parlementaire, 1913.

Jules Besançon. *Rapport sur l'enseignement en Indo-Chine.* — Nevers, Bégat, 1889.

Bibliothèque franco-annamite publiée sous la direction de M. Henri Gourdon :

Premières lectures scientifiques. I. *Les corps bruts*, par Henri Gourdon. — Saigon, Schneider, 1911.

II. *Les plantes*, par Ph. Eberhardt. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1912.

III. *L'homme et les animaux*, par Ph. Eberhardt. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1912.

H. Blaquière. *Deuxièmes Lectures françaises* à l'usage des écoles franco-annamites de l'Indo-Chine. 1re partie, Les promenades scolaires. — Saigon, Coudurier, 1908.

Bulletin de la Société Autour du Monde, 1914-1917. — Boulogne-sur-Seine.

Léo Byram. *Les amis de mon ami Fou Than.* — Paris, Plon-Nourrit.

A. Carrère. *Lectures françaises.* Ouvrage destiné aux élèves des écoles complémentaires et des classes supérieures des écoles provinciales de l'Indochine. — Saigon, Schneider, 1912.

Cartes murales Vidal-Lablache. Notice sur la carte n° 40 : Cochinchine. — Paris, Colin, 1912.

Congrès international de Sociologie coloniale tenu à Paris du 6 au 11 août 1900. — Paris, Rousseau, 1901.

Congrès de l'Afrique du Nord tenu à Paris du 6 au 10 octobre 1908. Compte rendu des travaux publié par Ch. Depincé. Tome II. — Paris, 1909.

Đặng-văn-Mỹ. *Notions pratiques de géométrie et d'arpentage. Phép đo ruộng giản tiện.* — Hanoi, Mạc-đình-Tư, 1915.

Education physique. Thể dục tu tri. Publié par le Collège Quốc-Tử-Giám. — Huế, 1916.

F. C. Ettori. *Choix de lectures* à l'usage des élèves des Ecoles franco-annamites. — Haiphong, Văn-Minh, 1916.

Extraits des écrivains français. 3e année. — Chang-hai, Imprimerie de T'ou-sè-wè.

R. Garraud. *Précis de droit criminel.* 7e éd. — Paris, Larose, 1901.

La grande Revue, mars 1914-avril 1917. — Paris, 8 vol.

Paul Hazard. *Discours sur la langue française.* — Paris, Hachette, 1913.

Hồ-đắc-Hàm et Hồ-đắc-Đệ. *Âu-học địa-dư. Quảng-trị, Quảng-bình. Monographies des provinces de Quảng-trị et Quảng-bình.* — Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1916.

Hồ-đắc-Khải. *Âu-học địa-dư. Monographie de la province de Thừa-Thiên à l'usage des Ecoles Âu-học.* — Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1915.

Id. *Âu-học địa-dư. Monographies des provinces de Quảng-nam et Quảng-ngãi à l'usage des Ecoles Âu-học.* — Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1916.

Instructions pédagogiques à l'usage des directeurs et des maîtres des Ecoles provinciales de Cochinchine. — Saigon, Claude, 1904.

A. Jully et E. Rocheron. *L'Enseignement manuel, les cours d'apprentis et les cours techniques municipaux à Paris.* (Extr. du Bull. de la Soc. de protection des Apprentis). — Paris, Chaix, 1912.

P. Mourlan. *Législation et réglementation de l'enseignement primaire public des indigènes en Algérie. Rôle de l'école dans la colonisation.* — Dijon, Union typographique, 1903.

Emile Nolly. *Hiên le Maboul.* — Paris, Calmann-Lévy.

Note sur l'enseignement professionnel des indigènes en Tunisie. Mars 1913. — Tunis, Picard, 1913.

J. Novicow. *L'expansion de la nationalité française.* — Paris, Colin, 1903.

Nouvelle Bibliothèque des écoles de l'Indochine française, publiée sous la direction de Henri Russier :

Henri Russier. *Premières notions de géographie.* — Saigon, Schneider, 1912.

Henri Russier et Joseph Négrignat. *Premières notions d'arithmétique.* — Saigon, Schneider, 1912.

Notice sur le système métrique. — Phnom-penh, Pétigny, 1913.

Paul Durand. *Géographie régionale de l'Indochine française. Territoire de Battambang.* — Saigon, Ardin, 1913

Ernest Ménétrier. *Lectures et leçons de choses.* I, *Le riz.* — Saigon, Ardin, 1913,

Henri Russier et Louis Girerd. *Premières connaissances usuelles.* — Saigon. Ardin, 1913.

Phillippe Eberhardt. *Premiers éléments d'histoire naturelle.* — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914.

Henri Russier et Paul Baudet. *A l'Ecole et autour de l'Ecole (Lectures instructives et morales).* — Saigon, Ardin, 1914.

Paul Braemer. *Lectures agricoles.* — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914.

H. Libersart. *La circonscription de Takéo.* — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914.

Henri Le Bris. *Un peu de tout. Àu học bị thể. (Premières lectures instructives).* — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Đỗ-Thận. *Premières lectures morales (Âu học luân lý).* — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Georges Cordier. *Littérature annamite. Extraits des poètes et des prosateurs.* — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914.

François Dachary. *Premiers éléments d'arithmétique.* — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Henri Russier et Ph. Eberhardt. *Premiers éléments d'histoire naturelle.* — Paris, Colin, 1916.

Albert Barbotin. *Les industries de l'Indochine française (Notions élémentaires de sciences appliquées).* — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

Ch. Patris et J. Laurès. *Bắc kỳ địa dư đại lược cho các trường annam.* — Hanoi, Taupin, 1916.

G. Pauthier. *Le livre classique des trois caractères de Wâng Pĕh-Héou, en chinois et en français.* — Paris, Challamel, 1873.

Marcel Planiol. *Traité élémentaire de droit civil.* — Paris, Pichon, 1900-1901, 3 vol.

Les Programmes des Ecoles communales et cantonales de Cochinchine. Directions pédagogiques et Répartition mensuelle. — Saigon, Rey, 1909-1913, 3 fasc.

Programmes de l'enseignement primaire et de l'enseignement complémentaire franco-indigène du Tonkin. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914.

Programme des cours de l'Ecole professionnelle de Hanoi. — Hanoi, Imprimerie Express, 1907.

Publications de la Mission de Qui-nhơn. — Qui-nhơn, Imprimerie de la Mission, 1905-1914, 5 vol.

Elisée Reclus. *Introduction à la géographie de la France.* — (Extr. du Dictionnaire de la France par P. Joanne). — Paris, Hachette, 1905.

Jules Roux. *Bài diễn thuyết tiếng Annam. Texte du discours annamite prononcé le dimanche 28 juin 1908 à l'occasion de la distribution des prix aux Ecoles franco-annamites de Bac-ninh-Dap-câu.* — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1908.

Henri Russier. *L'Enseignement élémentaire au Cambodge.* — (Extr. de la Revue indochinoise). — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1913.

Ch. Seignobos. *Histoire politique de l'Europe contemporaine*, 2e éd. — Paris, Colin, 1899.

Ứng-Trình. *Causerie sur l'économie sociale. Thường-sản thường-tâm thuyết.* — Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1915.

— Le Service géographique de l'Indochine nous a envoyé la Carte provisoire de la province de Kouei-tcheou dressée par le R. P. Bousquet. Echelle : 1 : 500.000. — Hanoi, 1918.

— Nous avons reçu de M. Meillier, commissaire du Gouvernement à Luang Prabang, un nouvel envoi important de manuscrits laotiens.

— L'accroissement du fonds annamite s'est poursuivi normalement surtout grâce aux copies de documents de villages et de temples, coutumiers, brevets de génie, etc. Il en a été de même pour la collection des estampages d'inscriptions annamites qui ne



ART ANNAMITE.

Garniture d'autel en bronze et vases à offrandes émaillés.

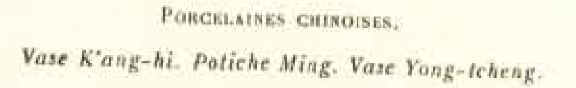


Art Laotien.



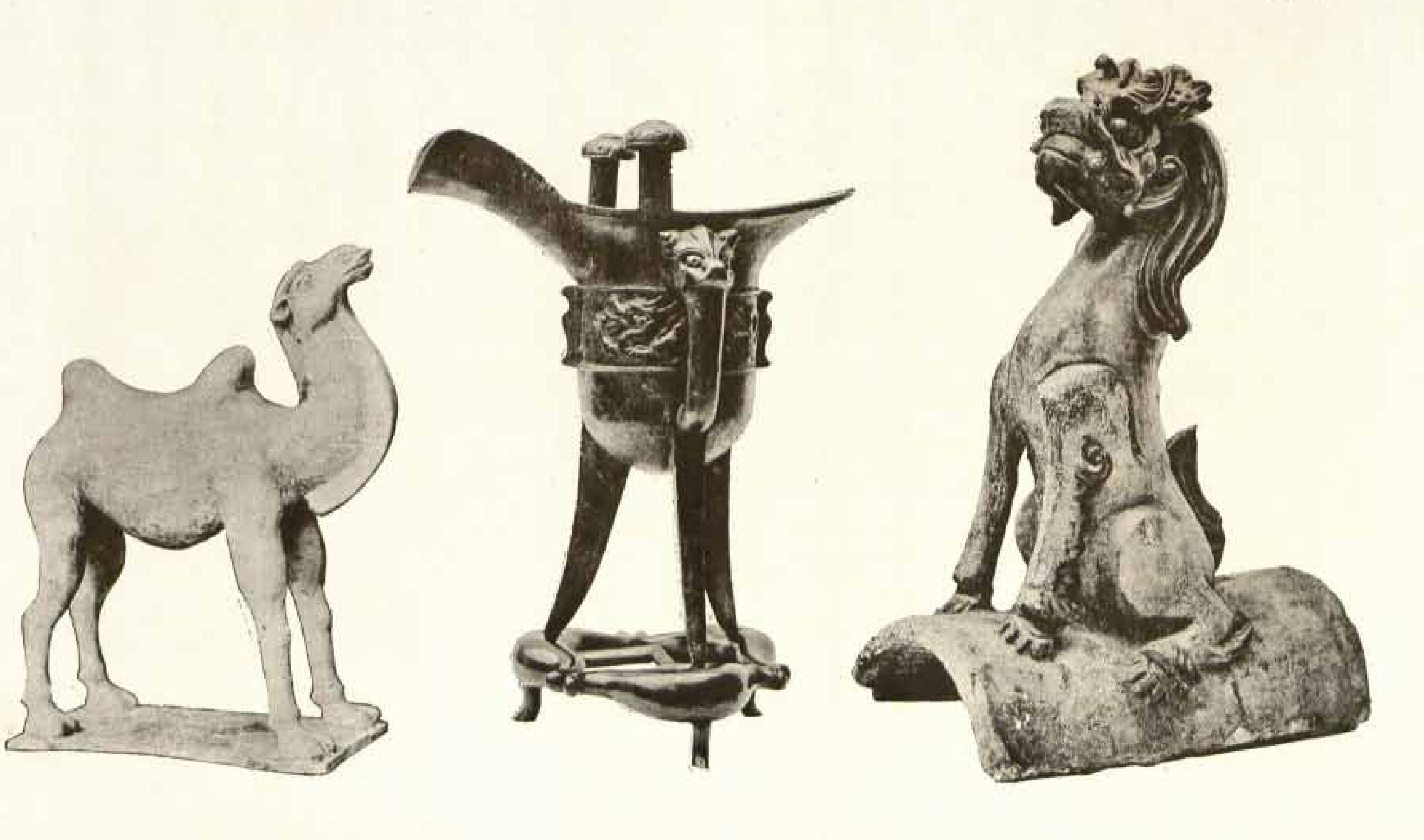






Porcelaines chinoises.

Vase K'ang-hi. Potiche Ming. Vase Yong-tcheng.

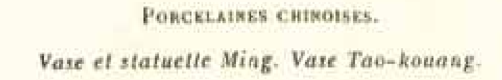


Art chinois des T'ang.









PORCELAINES CHINOISES.

Vase et statuette Ming. Vase Tao-kouang.

va pas tarder à être complète en ce qui concerne le Tonkin. Quelques-uns de no estampeurs ont déjà commencé à recueillir celles des provinces du Nord-Annam.

— Par suite des achats effectués par M. Peri au cours de son voyage, les fonds chinois et japonais se sont sensiblement accrus dans le courant de cette année.

Musée. — Nos collections, déjà fort à l'étroit dans le local actuel, ont continué à s'accroître régulièrement comme par le passé. Un nombre considérable d'objets et d'ustensiles divers en porcelaine ou terre cuite provenant de l'emplacement considéré comme celui de l'ancienne citadelle royale, se sont ajoutés à ceux que nous possédions déjà. L'étude détaillée en est remise à plus tard. Il faut signaler en outre une paire de vases à offrandes en émail de Huê, **D 15**, 11, une garniture d'autel, brûle-parfums, vase à fleurs et porte-encens, en bronze, **D 161**, 39, de facture ancienne et d'un style ferme et sobre (pl. II), un petit tambour de bronze, de forme peu commune, avec sa base élargie en tronc de cône, **D 163**, 75, une aiguière de bronze aussi, **D 162**, 44, une intéressante scène sculptée sur pierre, **D 121**, 52, etc.

Nous avons acquis également une curieuse peinture annamite sur papier, **D 19**, 19, malheureusement incomplète, représentant le supplice de nombreux évêques, missionnaires et catéchistes. Les noms des principaux de ces personnages inscrits dans des cartouches, permettent d'y reconnaître entre autres les évêques espagnols Diaz, Garcia, Achoa, etc., qui furent exécutés en 1858.

M. Meillier nous a adressé de fort intéressantes sculptures laotiennes sur bois, **D 413**, 14 (pl. III).

M. Tcheo Tseu-koua, catéchiste de la mission du Kien-tchang, a fait don au musée d'une curieuse armure lolo, **E.** 57.

Parmi les objets chinois entrés au Musée, il faut mentionner d'abord une grande potiche Ming polychrome à décor de dragons dans des médaillons, **D 6141**, 45, un grand vase K'ang-hi polychrome à décor d'éléphants domestiques, **D 6141**, 46, et un vase Yong-tcheng polychrome à section en losange, orné d'une garniture en grecque et de scènes diverses dans des réserves sur les faces du vase, **D 6141**, 47 (pl. IV). Ces pièces, acquises antérieurement, n'ont pu être signalées dans le *Bulletin* à la date de leur entrée au Musée. En 1918, la section chinoise s'est enrichie également de plusieurs objets de valeur. C'est d'abord un beau chameau en terre cuite des T'ang, **D 616**, 50, qu'a bien voulu nous procurer M. Dolgorouckoff, le distingué collectionneur de Chang-hai ; puis une tuile datant vraisemblablement de l'époque des T'ang, ornée d'un lion stylisé d'une remarquable vigueur, **D 610**, 5, et un vase à vin, *tsio* 爵, en bronze, **D 6212**, 27, de 0 m. 30 de hauteur, de la même époque (pl. V) ; un beau vase des Song, **D 613**, 47, en terre cuite à couverte verte, reproduisant une forme en bronze des Han ; un intéressant vase Ming polychrome orné de personnages, **D 6141**, 50 ; un grand vase polychrome Tao-kouang, **D 6141**, 51 ; une belle statuette de Kouan-yin en porcelaine blanche des Ming, **D 616**, 51, qui a malheureusement subi une réparation, mais cette réparation n'enlève rien à la délicatesse et au fouillé de la draperie, ni à la grâce de la pose (pl. VI) ; un petit brûle-parfums de porcelaine chinoise décoré de caractères arabes, **D 6152**, 38. Nous avons acquis également un fort bel encadrement en bois sculpté laqué et doré, **D 661**, 7. De plus, M. L. Z. Osame de Hongkong, a offert au Musée une gargoulette en terre cuite attribuée à l'époque des Han, **D 613**, 48.

Nos collections japonaises se sont accrues d'une belle statue de Kwannon assis sur une fleur de lotus s'élevant du milieu des vagues, avec grande auréole en bois

sculpté et doré, du XV[e] siècle, **D 91**, 6 (pl. VII), d'un nécessaire de repas, *bentōbako*, en laque, **D 92**, 15, et d'une petite étagère en laque aventurine avec paysage en laque d'or, **D 92**, 16, d'une boîte à écritoire en laque noire avec reliefs en laque d'or **D 92**, 17, de plusieurs pièces de porcelaine de Satsuma, d'Imari et de Kutani et d'une bouteille carrée en terre cuite de Hirado d'une rare perfection d'exécution, **D 92**, 18 et suivants (pl. VIII, IX et X).

Annam. — Le retour à Hanoi du chef du service archéologique, rappelé pour prendre la direction intérimaire de l'École, a suspendu une fois de plus les travaux d'installation du musée čam de Tourane, mais toutes les pièces qui doivent y figurer ont pu être réunies à pied d'œuvre et leur placement sera une des premières opérations de l'année prochaine. Au moins ces sculptures sont-elles déjà relativement protégées, car la nécessité du transfert des pièces isolées en un dépôt central s'impose de plus en plus, l'absence d'organisation du service archéologique, faute d'un personnel suffisant, rendant impossible une surveillance effective des monuments historiques.

Phu-yên et Bình-định. — C'est ainsi que le petit tympan de Long-buch (*IC.*, I, p. 141 et fig. 28), qu'on pouvait croire cependant protégé par la superstition populaire, a disparu. Disparu également le lion curieux déposé en 1902, d'accord avec le tổng-đốc de Bình-định, au pied du mât de la maison provinciale à Qui-nhơn (*IC.*, I, p. 146, *d*).

De même des sculptures signalées à Thạp-thap, dans l'*Inventaire descriptif des monuments čams*, I, p. 207, et dont la plus grande partie avait été employée avant 1912 comme matériaux pour les agrandissements de la pagode, il ne reste plus aujourd'hui que les piédestaux utilisés antérieurement dans la construction de tombeaux de bonzes. Par contre un petit ascète, devant une dalle en ogive, a été déposé dans la cour intérieure, et un mince piédroit avec une inscription de 16 lignes 1/2 à peine gravée au trait et d'assez basse époque, a été découvert dans le sol de la courette S. et depuis envoyé à Tourane.

Une intéressante statue qui se trouvait dans le jardin de la cure, à Go-thi (canton de Quang-nghiệp, phủ de Tri-phước), enfoncée à un mètre de profondeur a été donnée par le P. Paris au musée de Tourane. D'après une tradition sérieuse, elle proviendrait de Xuân-mỹ. C'est dans un état de conservation parfaite une figure de Çiva, sans doute assis, adossé à un chevet et armé d'un croc à éléphant. Une autre statue découverte à Sơn-triêu et réenterrée en ce point (*IC.*, I, p. 155), signalée par le P. Dubulle, a été retrouvée et envoyée au Musée par les soins de notre correspondant, le P. Durand.

Les tours Dương-long, à Van-tương (*IC.*, I, p. 185) continuent à se ruiner lentement.

La fausse porte S. de la tour centrale se décolle de plus en plus sous l'effort d'un arbre qui d'autre part en retient les éléments. Une forte partie de la paroi S. du vestibule, voûte et mur, vient de s'abattre, et l'extrémité du premier linteau ne porte plus sur rien. Ce point délicat exigerait un prompt étaiement, car il y a là un grave danger ; mais la pénurie de personnel ne nous permet pas de nous en occuper actuellement.

Par contre la fausse porte N., que nous avions dû dégager des racines d'un arbre, pour le moulage du Trocadéro, n'a pas souffert ; aucune végétation n'y a repoussé et ne masque sa belle composition.

Comme d'autres mesures de conservation provisoire qui se sont tournées contre leur objet, le soin que le service archéologique avait apporté à réunir tous les débris de



ART JAPONAIS

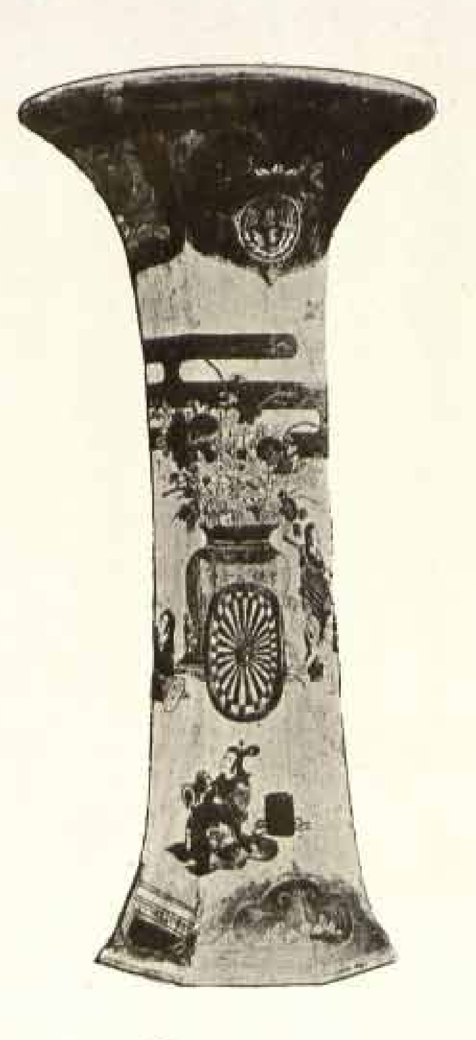
Statue de Kwannon, bois laqué et doré du XVe siècle.

Hauteur totale, 2 mètres.



Céramique japonaise.

Porcelaines de Kutani.




Céramique japonaise.

Porcelaines d'Imari.







CÉRAMIQUE JAPONAISE.

Vases en porcelaine de Satsuma et bouteille en terre cuite de Hirado.

sculpture sous les entrées des tours voisines de leur point de découverte, n'a servi qu'à y constituer des mines de pierre à aiguiser dont les habitants se sont partagé l'exploitation. Il ne reste presque plus rien de ces débris, heureusement photographiés, et par chance, d'intérêt médiocre.

Les tours d'argent et la tour de Thu-thiên visitées dans la même tournée ne montrent aucun risque nouveau de ruine. Près du second de ces monuments, l'appendice joint au deuxième volume de l'*Inventaire des monuments čams* signale quelques débris du même art, qui se trouvent dans les ruines d'une pagode à 300 m. au Sud-Est de la tour (et non comme il est dit à 500 m. à l'Est). En raison des longs retards qu'a subis la publication de ce second volume, ces renseignements sont déjà erronés. Seul le piédestal octogonal orné de lions subsiste devant ces ruines ; encore est-il culbuté ; quant aux deux curieux liṅgas (?) polygonaux transformés par les Annamites en porte-mât, ils ont été réinstallés plus loin dans le même rôle au nouveau đinh du village.

Nous avons signalé (*BEFEO.*, IX, p. 413) le curieux dépôt de jarres de la pointe Sahoy. Il ne sera pas sans intérêt de consigner ici un renseignement précieux que nous fournit de visu le P. H. de Pirey ; car il pourrait dans une certaine mesure expliquer les losanges en cornaline (?) percée que contiennent ces jarres et dont deux spécimens figurent au Musée de Hanoi.

Les mêmes losanges percés sont en usage chez les Khas Lơ du Cam-lo et de Maylanh, dans la région de Lao-bao au Quảng-bình. Les colliers portés par ces indigènes ont en effet pour motif central sept agathes (?) dont six sphériques et au centre une en losange, le reste se composant de grains de verre.

Quảng-ngãi. — A Chánh-lộ (*IC.*, I, p. 225) nouveau pillage : toutes les maçonneries de briques mises à découvert par les fouilles opérées en 1904 ont été systématiquement exploitées par les Annamites, et les intéressants vestiges dégagés ne sont plus marqués que par les pierres qui firent partie de la construction et qui, de médiocre usage pour les habitants, ont été négligées par eux. Les sculptures les plus intéressantes, laissées sur place ou déposées à la Résidence, ainsi que le curieux linteau de Phu-tho (*IC.*, I, p. 234) et les statues de Đong-phuc (*IC.*, I, p. 257) ont été transportés au Musée de Tourane, à la réserve du tympan de Uma (*IC.*, I, fig. 43) et du linteau de la cour royale. Ces deux pièces ont été installées pour former motif sous le perron de la nouvelle résidence et n'y craignent rien. Enfin l'intéressant linteau des danses guerrières, déjà en si mauvais état en 1904, est détruit complètement aujourd'hui.

Quảng-nam. — Nous ne donnerons pas ici une note détaillée sur les nombreuses découvertes faites au Quảng-nam et dues pour la plus grande part à l'activité de notre nouveau correspondant, le docteur Sallet, car elles feront l'objet d'une notice spéciale. De nouvelles sculptures en partie signalées par M. Feraz, qui fut détaché autrefois au poste de Tam-ky, furent trouvées près des tours de Khương-mỹ et de Phu-hưng. Une curieuse pierre de couronnement (?) ornée de quatre nāgas provenant de Quảng-rương a été recueillie par M. Mougenot, délégué de Tam-ky. Un nouveau Gajasiṃha plus important que l'ancien, et quelques autres sculptures ont été dégagés ou signalés près des tours de Chien-đang, ainsi qu'une remarquable cuve à ablutions, circulaire et dont le bec cassé a été retaillé par les Čams (pierre de Mê-mơn).

Quelques sculptures non sans intérêt accompagnaient la belle stèle de Hương-quê (*BEFEO.*, XI, p. 13-14) qui a été redressée, mais on ne peut trouver sur ce point de traces plus précises d'un édifice disparu.

Un important Buddha, entièrement défiguré par les restaurations annamites, existe à Hoà-mỹ (*IC.*, I, p. 283) non loin de l'emplacement de Dương-mong qui est double et sur lequel il reste peu de choses.

Une roche gravée d'un lion et portant quelques mots illisibles a été découverte près de Phu-nhuan entre Trà-kiêu et Mĩ-sơn (est. 818).

Depuis l'étude faite en 1901 pour l'établissement de l'*Inventaire des monuments čams*, sur l'emplacement de la vieille capitale qu'occupe aujourd'hui Tra-kieu, un certain nombre de pièces intéressantes ont été déterrées dans un groupe de terrasses qui se présentent en un rectangle allongé E.-O. sur l'axe et à l'Est de la colline Bưu-chau. Il semble que ces terrasses, qui sont ou cultivées ou occupées par une pagode ou un miêu, soient les décombres d'un monument très important et dont proviendraient, bien plutôt que de Bưu-chau, les sculptures transportées par C. Paris et Ch. Lemire au jardin de Tourane. Ces nouvelles trouvailles ont été signalées par le Dr Sallet. Le chef du Service archéologique a pu inventorier ces diverses pièces, faire rechercher celles dont le village est semé en maints endroits, et transporter les plus intéressantes au nouveau Musée de Tourane. 80 pièces environ ont pu être ainsi examinées et une trentaine viennent retrouver au jardin de Tourane des pièces de même origine dont les témoins laissés ou retrouvés sur place permettent enfin de préciser l'origine. Grâce à ces découvertes nous savons déjà que le Musée de Tourane ne présentera pas la vaste série d'« origine inconnue » qui déshonore le Musée de Phnompéñ.

Signalons seulement un remarquable piédestal orné de musiciens et de danseuses presque demi-grandeur, — de splendides dragons, d'un beau mouvement, pièces de très grande taille, dont le rôle est un problème, et qui sont absolument nouveaux dans l'art čam, — de nombreux lions dressés, — des éléphants-métopes, — quelques gajasimhas et quelques garuḍas, l'un réduit à la poitrine a près d'un mètre d'une épaule à l'autre, — des danseuses, — des figures de prêtres debout, — la tête et le tronc de deux puissantes images de Çiva qui sont supérieures comme art à tout le reste de la statuaire čame, surtout quand elle atteint de fortes dimensions (ils sont bien plus grands que nature humaine), — deux liṅgas à transformation, etc.

Le village de Chiêm-sơn est beaucoup plus riche qu'il n'apparaît dans l'*IC.*, I. Outre la tour Hương-bi (*IC.*, I, p. 228), annexe enclavée dans Trà-kiêu, et qui est du même art que les monuments de Đồng-dương, et la nouvelle inscription de Hòn-cụt, il contient encore divers vestiges assez vagues de monuments et de nombreuses sculptures.

Il existe dans la pagode de Chanh-linh, au village de Bao-an, peu distant de Bàn-lãnh (*IC.*, I, p. 308) une figure qui semble être un dvārapāla assis et qui pourrait provenir du même monument énigmatique que la stèle de Ban-lanh.

Faifo même (*IC.*, I, p. 309) nous offre un curieux lion-métope où la superstition des Annamites voit un démon femelle fort redoutable.

A Bang-an (*IC.*, I, p. 311) les habitants ont mis en rizières les abords immédiats des tours. Cette profanation nous a valu la découverte d'un second gajasimha monté fort intéressant. Un terrain réservé dut être fixé autour de ce monument que l'infiltration de l'eau des rizières pourrait détériorer.

Un curieux groupe de pierres en pyramide curviligne élevées sur un piédestal de briques et qui ne paraissent guère pouvoir être interprétées que comme une forme peu connue de liṅgas, existe au village de Phong-thư, sur la route de Quảng-huê.

Les fouilles intéressées des habitants de Quê-giang (*IC.*, I, p. 314) ont dégagé quelques statues sans grand intérêt et de nombreuses pièces d'accent qui semblent indiquer que le monument était d'art cubique. C'est peu pour compenser la démolition systématique d'un monument historique, démolition dont, naturellement, personne n'a pu être trouvé responsable.

Le cirque de Mĩ-sơn (*IC.*, I, p. 335) a été beaucoup déboisé, et les fortes pluies de 1916 ont eu comme partout leur effet ici. En nombre de points des pans de colline ont glissé et rayent les flancs du cirque de longues trainées rouges.

Les monuments se sont bien conservés et à part les grandes herbes — elles atteignent plusieurs mètres de haut — qui à certaines saisons masquent tout le bas des édifices, les bâtiments peuvent aisément être rendus apparents. Le chef du service archéologique a profité de sa visite au début de l'année pour faire nettoyer tous les édifices de la végétation qui avait repoussé sur les terrassons et au sommet. Seule la grande tour, dont les parties hautes sont d'accès trop difficile, n'a pu subir cet utile nettoyage.

Dans le groupe BCD que l'on rencontre en premier en venant de Mĩ-sơn et que le sentier traverse maintenant, deux édifices seulement ont souffert. L'angle S.-O. et la face S. du sanctuaire B4 se sont en partie effondrés, et la fenêtre O. de la salle B5 a perdu sa crosse S. Enfin la tour d'entrée B2 menace ruine de plus en plus. Sur la face O., en dessus de la porte, un arbre important a été enlevé, souche comprise, et le danger est à peu près paré de ce côté. Mais il est grave sur la face E. et seul un étaiement sérieux, que l'insuffisance de personnel au service archéologique ne permet pas d'envisager, pourrait sauver cet édifice. L'ébrasement S. de la porte E. est tombé et le poids de la façade porte uniquement sur l'encadrement de pierre déjà fortement déjeté en avant. Le murage de cette porte serait peut-être la seule mesure qui pourrait sauver cet édifice, au moins momentanément.

Il serait également nécessaire de reprendre en sous-œuvre à bref délai la brèche du soubassement de la face S. de la salle D2, qui pourra entrainer la ruine de la travée et détruire l'harmonie de la cour des stèles.

Dans le groupe A, l'arbre qui s'était élevé sur les restes de la porte de la tour A12 est mort à la suite des amputations qu'il a subies lors des travaux, et créant en pourrissant un péril que nous avons signalé, est tombé en entrainant dans sa chute une partie de la porte.

L'édicule A4 a perdu une portion de sa face S. au-dessus de la niche centrale. La grande tour ne semble pas avoir autrement souffert. Au cours d'un séjour de plus d'une semaine à Mĩ-sơn, le chef du service archéologique a repris l'extraction des pièces du piédestal de A10. Cette opération devait s'opérer sous l'énorme liṅga muni de sa cuve à ablutions que contenait cette tour et qu'il était impossible d'en sortir ; aussi avait-elle été abandonnée en 1903, faute d'instruments de levage assez puissants. L'opération longue, coûteuse et délicate a permis de sortir les dernières pièces de ce piédestal, ornées comme les autres de figures de prêtres et d'ascètes dans les niches : le seul élément nouveau est une figure d'ascète réduite à mi-corps sans qu'on voie bien la raison de cette représentation anormale : le bas de la figure est remplacé par un rectangle orné d'une rosace. Le grand liṅga et sa cuve formidable reposent maintenant au fond

du creux que déterminent les maçonneries inférieures, sans couvrir aucun bloc ancien. Seule une des pierres longues du piédestal se dresse encore à côté de cette cuve et le temps a manqué pour l'extraire. Cette opération n'a pas semblé indispensable, car sa partie intéressante est en haut et par suite visible.

Au groupe G, l'entrée de la tour G1 est toujours menacée de ruine par la chute de son linteau, que l'étai de bois, placé en 1903 et pourri aujourd'hui, ne soutient plus.

Il n'y a pas de danger dans le groupe EF. Mais la statue redressée sur la cuve à ablutions de E4 s'est abattue par suite de la pourriture de ses étais, en brisant le bec de la cuve

Nous avons fait transporter les pièces maniables à Thu-bồn où elles ont été embarquées pour le Musée de Tourane, notamment le Skanda et le Ganeça de Mĩ-sơn B3, et le beau piédestal de Mĩ-sơn E1 que sa composition par petits blocs a permis de hisser sur l'exécrable sentier des ruines, chemin dont nous réclamons sans succès l'élargissement et la rectification pourtant aisés. Les fortes pièces et notamment les intéressants tympans et les grandes statues de E4 ont dû, faute de route, être laissées sur place. Elles courent d'ailleurs moins de risques que les pièces plus maniables.

Le monument de Đông-dương (*IC.*, I, p. 439) a peu souffert depuis les fouilles de 1902 ; et l'établissement d'un chemin d'accès qui, partant de la route nouvelle, suit l'ancienne chaussée par le côté S. et conduit jusqu'à l'entrée III, n'a pas fait trop de tort au temple au point de vue archéologique : il lui a été très avantageux au point de vue du tourisme, et lorsque les ponts définitifs seront établis sur la route, le monument pourra être atteint aisément de Tourane en automobile en moins de trois heures.

La porterie IV, qui n'avait pu être comprise dans la campagne de fouilles de 1902, a été en partie dégagée, peut-être pour la recherche des briques avec lesquelles on a consolidé les bords du chemin d'accès. Cette fouille qui n'a été nullement autorisée, n'a pas été très regrettable ; elle a mis en partie à jour, sans trop le détériorer, l'intérieur de la porterie IV dont les dispositions semblent pareilles à celles des trois autres ; les deux dvārapālas de pierre qu'elle contenait et dont on n'apercevait que les têtes, sont dégagés jusque près de la base. Ils sont d'une facture aussi bonne que ceux des porteries II et III et paraissent contemporains. Celui du Sud est debout sur un groupe de deux personnages de dimensions analogues à la figure qui supporte le dvārapāla S. du porche I ; l'autre au Nord a les pieds sur un éléphant.

Une section exécutée dans le grand quadrilatère (*IC.*, I, p. 442) pour le passage d'un chemin montre que la levée y est faite entièrement de terre sans traces de maçonnerie.

Enfin il existe en plus des ruines ou des vestiges signalés dans l'*IC.*, I, p. 281, un quatrième emplacement ; c'est celui dont provient la belle statue de Buddha en bronze **D 22**, 1 entrée au Musée de Hanoi par les soins de M. Rougier.

Thừa-thiên. — Un certain nombre de pièces čames découvertes aux environs de Huế, à Xuân-hòa (cf. *BAVH.*, 1917, n° 4, p. 285), à Thanh-trưng et Thê-lai (cf. *Ibid.*, 1915, p. 474) et notamment celles trouvées à Giam-biều, (*IC.*, I, p. 512) dont le sexe a été si longtemps discuté, ont été déposées au Tân Thơ-viện, musée de la Société des Amis du Vieux Huế ; elles y sont désormais à l'abri.

Quảng-trị. — Les pièces intéressantes de Hà-trưng (*IC.*, I, p. 534) sont entrées pour la plupart au Musée de Tourane, grâce à la diligence de M. Bonhomme, et à la libéralité de la vieille famille dont dépend ce point.

Quảng-bình. — On nous a signalé, dans une pagode, à My-thành, près de la cure de Van-qui, une statue dorée de femme, assise, le torse nu ; en avant du pagodon se dresseraient deux lingas. Nous n'avons pu encore faire reconnaître l'existence de ces restes čams, intéressants dans une région qui n'en est plus très riche.

Pour cette raison même la découverte par le P. H. de Pirey de deux statues masculines assez grandes et d'une figure féminine, toutes en bon état, est d'un réel intérêt. Il s'augmente du problème posé par ces représentations : elles semblent en effet offrir une confusion bizarre du culte çivaïte et du culte d'Avalokiteçvara. Ces statues, qui sont d'une exécution remarquable, seront exposées dans le Musée de Tourane, et leur description trouvera naturellement sa place dans le catalogue qui devra en être fait. Nous consignerons seulement ici les indications nécessaires sur leur découverte. Les deux premières proviennent d'un emplacement appartenant aux villages de My-duc et de Ngô-xa, du phu de Quảng-ninh. Le point se trouve par Lg. 115 G 95 et Lt. 19 G 17. Elles ont été trouvées le 8 janvier 1918 dans la couche supérieure d'un tertre où elles semblent avoir été dressées par des Annamites sur des pièces intermédiaires de piédestaux čams non en place, puis réenterrées à la suite de quelque crainte superstitieuse. Le tertre occupé par les décombres de la tour peut avoir 50 m. de diamètre sur 2 m. 50 de hauteur. Il a été fouillé en de nombreux points et à diverses reprises ; la fouille de nière qui a donné les statues n'a porté que sur 1 m. de profondeur dans un cercle de 4 à 5 mètres de diamètre. Elle a dégagé ces deux statues, un fragment de tympan orné d'une figure assez grossière en grès jaunâtre ; un morceau de dalle mince en terre cuite blanche assez énigmatique, et une pierre de 0 m. 25 au carré qui portait deux petits trous de 3 à 4 cent. de long sur 2 cent. de large et 2 à 3 de profondeur ; elle semble avoir pu recevoir les tenons d'une statue métallique ; or une figure de bronze à douze bras aurait été trouvée en ce point, puis, en raison de l'influence maligne qui lui fut supposée, réenterrée.

La statue féminine fut trouvée au début de février 1918 sur le con-dang de Đai-hưu, canton de Cô-hiên, phủ de Quảng-ninh, par Lg. 115 G 87, et Lt. 19 G 22. Elle était enfouie derrière le pagodon appuyé au con-dang où elle avait été réenterrée ou au moins aperçue lors de la construction de ce pagodon par les Annamites. Les pieds de la statue étaient encore en place dans la mortaise de la cuve à ablutions. La statue elle-même était renversée en arrière. D'après les renseignements du P. H. de Pirey, la cuve était en place ; le piédestal ne recouvrait aucun dépôt sacré, et la fouille fut rebouchée sans qu'on ait pu reconnaître les faces intérieures de la cella.

D'un intérêt bien moindre sont les statues de Quan-cư (canton de Mỹ-lộc, huyện de Lê-thuy (Lg. 116 G 05,6 et Lt. 19 G 13) et de Lê-kỳ, canton de Vo-xa (Lg. 115 G 83 et Lt. 19 G 43.7), l'une et l'autre grossières représentations annamites au sein desquelles entrent quelques fragments čams. La première que reçoit près du đình du village un petit pagodon, est assise à l'européenne ; elle est faite de briques čames et de chaux avec une main gauche de statue čame en pierre. Cette représentation, de 1 m. 20 environ de haut, offre la particularité d'avoir un buddha sur la poitrine, trois devant sur la ceinture, cinq derrière. Ces images rappellent pour la plupart celles du Maitreya hilare chinois. Cette pièce se rattache peut-être à la tradition de statues présentant des effigies multiples sur le corps, comme celle trouvée à Trà-kiêu par M. Rougier, entrée au Musée de Hanoi sous la côte **D 311**, 3 et que nous supposions jusqu'ici d'origine khmère, aucune statue de ce genre n'ayant été trouvée au Campa, alors qu'il en existe plusieurs spécimens dans l'art du Cambodge. En avant de cette statue, une feuille rampante de terre cuite confirme l'origine čame du con-dang.

Celle de Lê-kỳ a été grossièrement formée dans l'aspect d'une figure assise à l'européenne et les bras en avant, avec des fragments d'une statue dressée. De la tête il ne reste que la coiffure avec l'uṣṇiṣa dans le genre lauré des buddhas de Đồng-dương. Le torse qui peut avoir appartenu à la même statue est celui d'une figure debout ; il est vêtu d'une tunique à plis symétriques ne laissant à nu qu'une faible partie de la poitrine. La taille fine et le ventre entre la saillie des hanches s'accusent sous les plis qui sont en anses parallèles. Au-dessous, une feuille de lotus qui vient sans doute d'un padmasana orné de ce genre de décor, a été utilisée pour faire le ventre ; elle est d'un grain plus grossier et de couleur plus brune. La main gauche tournée paume en l'air paraît ancienne, mais est effritée. Les pieds qui semblent en pierre, sont peut-être deux pieds gauches. Le torse dans sa partie conservée a 0 m. 27 de haut sur 0 m. 20 de large.

Notons enfin que la statuette **D 22**, 60 (*BEFEO*, XVI, v, pl. I, 1 et 4) dont l'origine ancienne n'a pu être précisée, pourrait provenir de la trouvaille de Ké-nai (*IC.*, I, p. 546), car M. Lemire signalait dans sa description, citée au même lieu, des « figures à deux faces ».

Kon-thum. — Nous tenons du P. Jeannin, qui fut longtemps en ce point, les renseignements suivants. La table de sacrifices près de Kon-klor a été détruite par les Annamites, briques enlevées et dalle cassée ; un grand trou seul en marque la place. La petite statue en pierre signalée par le Père a été transportée à la résidence par M. Guéneau. Près de Kon-monei, à 3 k. de Kon-thum dans un champ du village de Mang-bia, existeraient des soubassements ou tout un mur de briques, au moins en fondations.

Cochinchine. — Quelques nouveaux vestiges qui tous paraissent khmèrs et semblent de la période pré-Aṅkorique, ont été signalés en Cochinchine.

L'un est un petit Viṣṇu qui fut trouvé en novembre 1917 au cours des travaux effectués à On-giêm pour la construction de l'École d'agriculture de Ben-cat (Thudaumot). Signalé par M. Balencie, sous-inspecteur des Services agricoles, il fut déposé par le regretté Morange à la Société des Etudes indochinoises de Saigon en attendant que nous fixions sa destination.

La statue fut dégagée sous les racines d'un arbre, avec un fragment de cuve à ablutions, toute une série de pierres qui semblent avoir été réunies avec intention au même point et dont trois au moins sont des outils préhistoriques de la forme courante dans cette région. Un assez curieux bol blanc, sorte de bol à riz dont le couvercle manque et qui pourrait être assez ancien, provient du même endroit. Quelques blocs de latérite y firent peut-être partie d'une construction peu importante. La statue est petite (hauteur sans tenon 0 m 46 × 0 m 125 × 0 m 115) et la cuve peut y avoir correspondu. Elle mesurait 0 m 46 de côté sur 0 m 08 d'épaisseur et présentait un double défoncement avec une rigole d'écoulement intérieur, au moins à l'angle d'une des faces ; le reste et le bec manquent.

La statue paraît brisée depuis fort longtemps et les cassures émoussées se raccordent mal. Fait curieux : deux trous forés sur un morceau d'un bras semblent indiquer une suture ancienne. Bien que réduite en une dizaine de morceaux, elle est presque complète. Elle était debout et avait quatre bras. La main gauche antérieure du dieu s'appuyait sur la massue, la droite tenait un anneau entre le pouce et l'index ; il s'applique

sur la courbe formée par les deux doigts qui le soutiennent ainsi sur tout son contour. La main gauche supérieure tenait par la pointe une conque, qui est en partie brisée. La main droite haute manque. La massue carrée aux angles abattus, s'élargit en descendant pour se terminer ensuite en pointe ; l'autre bout, arrondi, est entouré d'un rang de feuilles de lotus.

La tête aux yeux allongés a la lèvre supérieure indiquée par un double trait, comme si le sculpteur avait voulu marquer une légère moustache. Les cheveux sont réunis sur le dessus du crâne en un petit chignon demi-sphérique encerclé comme d'un rang de grosses perles longues ; mais celles-ci sont formées par les cheveux mêmes. Le contour conventionnel autour de la face est marqué ici par de petites mèches.

Le vêtement est un sampot finement plissé sur lequel passe une ceinture plate. Il est attaché en avant par un nœud gracieux avec pan assez compliqué qui passe sous la ceinture et retombe sur la jambe gauche. Un autre pan plus simple descend sur la jambe droite, au-dessous de l'attache carrée de la ceinture. Celle-ci en présente une autre en arrière, au-dessus du pan du sarong qui bride les fesses et vient s'épanouir plus haut en une queue de poisson. Cette image ne porte pas de bijoux, mais les lobes distendus des oreilles, aujourd'hui cassés, semblent avoir été percés de trous pour recevoir des ornements libres.

Cette statue, en pierre à grain fin, d'un blanc jaunâtre, est d'une exécution des plus remarquables ; la poitrine et les jambes, soutenues par des renforts accolés aux pieds, sont bien modelées, les mains délicates, la tête gracieuse, avec le menton divisé en deux lobes marqués ; le cou gros porte de minces plis. Cette facture excellente, et la légère indication donnée par les détails de la cuve, semblent indiquer le premier art cambodgien ; mais le seul fait certain est l'origine khmère de la statue.

Le second groupe de vestiges provient de la région de Son-tra dans la province de Cholơn. Autour du centre de Đức-hoà où se trouve la délégation existent quatre ou cinq tertres d'où l'on a retiré depuis bien longtemps des briques et qui ne sont plus marqués que par le léger exhaussement produit par les terres, résidu de l'extraction. Un autre emplacement à 5 k. de distance, sur la route de Trang-bang, au village de Hoà-khanh, n'est pas plus typique. Sur la même route, 8 k. plus loin, un simple tertre, celui-ci de simple terre et où l'on n'a pas souvenir d'avoir trouvé des briques, est précédé d'une sorte de bassin rectangulaire et passe pour un ancien fort cambodgien. Un autre plus au Nord encore, marqué comme une partie des points précédents sur la carte Tarride, offrirait le même aspect et rappelle les mêmes souvenirs.

L'origine khmère de ces vestiges ne pourrait être garantie que par la tradition annamite, sans la présence d'un encadrement de porte, transporté en partie et utilisé dans un tombeau annamite, une cuve à ablutions à mortaise circulaire et deux statuettes d'aspect cambodgien. L'une est un petit torse masculin, portant sarong, en grès clair et d'une bonne exécution (0 m. 19 × 0 m. 16 × 0 m. 08), l'autre est une exécrable représentation de Lakṣmi de 0 m. 42 de hauteur sans tenon sur 0 m. 19 et 0 m. 07. Elle est debout et a quatre bras. Les bras inférieurs sont appuyés à sa droite par un support carré légèrement courbe et la main tient une boule, à sa gauche par la massue carrée à angles abattus. Les bras supérieurs étaient retenus à la tête chacun par un renfort ; la statue a perdu sa main gauche ; sa droite présentait le disque par la tranche ; il est en partie cassé. La coiffure est la mitre cylindrique, le vêtement un sarong avec pan et sao sur le pan tombant ordinaire. Les oreilles aux lobes allongés sont sans bijoux. Les seins sont forts avec plis en dessous. L'exécution est plus que

médiocre, les mains énormes et la face très plate. Ce dernier détail s'explique peut-être par un accident au cours de la taille, car le grès très foncé paraît schisteux et un éclat a pu sauter, nécessitant une taille plus camarde de la figure.

Cette dernière statue avec son système de renforts rattachant les membres, sa mitre cylindrique et son pan supérieur de sarong [1], la longueur anormale du bec de la cuve à ablutions et la forme en dalles des montants de la porte [2] semblent indiquer que nous sommes en présence de vestiges de l'art primitif.

La cuve à ablutions est restée à Đức-hoà, les deux statues et celle de Ben-cat seront déposées au Musée khmèr de Phnoṃ-péñ.

Cambodge. — *Musée khmèr de Phnoṃ-péñ.* — Un certain nombre de sculptures dont la conservation à Stuṅ-treṅ et à Thala Borivat était précaire, ont été ramenées au Musée. Ces pièces sont les suivantes :

1° Un linteau du That Phu Phat, d'assez grandes dimensions, mais brisé en deux morceaux, qui gisait dans la forêt à peu de distance de l'excavation, seul souvenir de ce monument, qui se trouvait à 800 m. environ de la berge, au-dessus de Stuṅ-treṅ ; inscrit au Musée sous le n° **S 34**, 6.

2° Un linteau inachevé, représentant un groupe de personnages, provenant du That Badom et déposé à la pagode de Katuh Naram à Stuṅ-treṅ ; **S. 38**, 3.

3° Un linteau du That Ba chong, avec médaillon central contenant un garuḍa en forme humaine, déposé à la même pagode ; **S. 34**, 7.

4° Un linteau du Pràsàt Khtop (?) abandonné devant ce qui fut les bureaux de l'ancienne résidence de Thala Borivat ; **S 34**, 5.

5° Un linteau d'origine douteuse, envoyé de Stuṅ-treṅ, du type 1 à médaillon unique ; **S. 34**, 7.

6° Un groupe intéressant représentant Çiva et sa çakti, et un amortissement en forme de petit sanctuaire, provenant l'un et l'autre du Bantāy Srĕi, rapportés provisoirement à Aṅkor, sans doute par G. Demasur, sont entrés également au Musée ; **S. 1**, 3 et **S. 43**, 12.,

7° Un piédroit inscrit, provenant de Tûol Kôk Práḥ (Kôṃpoṅ Rusei, Prei Vĕṅ) déposé au Musée sous la cote **I. 0**, 17, gravé sur une seule face de 31 lignes dont 18 et demie en sanskrit et 12 et demie en khmèr (fondation d'un temple au dieu Āmrātakeçvara en 579 çaka (657 A. D.) par un ministre de Jayavarman Ier [3].

8° Enfin, une stèle trouvée par M. Amand, inspecteur de la milice dans la province de Chlong (Résidence de Kratié), près de la frontière de Cochinchine, par 115 G 62 et 13 G 35, a été également déposée au Musée (**I. 0**, 20). L'écriture en est peu soignée et il est à craindre qu'elle ne soit indéchiffrable.

---

(1) Cf. la figure de Lakṣmi, H. Parmentier, *Relevé archéologique de la province de Tây-ninh*, *BEFEO.*, IX, p 752, fig. 46

(2) Ils montrent cependant un assemblage d'onglet moins fréquent dans cet art que l'assemblage à long tenon et mortaise.

(3) Cf. *supra*, p. 15, l'étude de cette inscription par M. Finot.

Aṅkor. — Si les travaux de dégagement et de conservation ont marché normalement cette année, on ne peut en dire autant de ceux destinés à assurer la visite des ruines : la disparition du pont provisoire sur le petit circuit entre la Porte de la Victoire et Ta Kev, alors que le pont de pierre est resté sans tablier, rend maintenant la circulation impossible. C'est ainsi qu'en septembre la visite du prince Svasti, oncle du roi de Siam, a nécessité l'emploi successif de tous les modes de locomotion, automobile, charrette, éléphant, etc. Par bonheur les travaux du pont activement poussés en fin d'année permettent d'espérer qu'il sera livré à la circulation dans les premiers mois de l'année prochaine.

Aṅkor Vat. — Les travaux de réparation exigés par l'état de la chaussée de l'Ouest, entrée principale du monument, sont achevés. Une partie de la balustrade et une vingtaine de colonnes ont été retrouvées et relevées et, sans rendre à ce passage important son aspect primitif, permettront au moins au visiteur de s'en faire une idée plus juste.

Les bords du bassin-fossé du côté du monument ont été débarrassés une fois de plus de la végétation qui les encombrait. Les pierres de parement ont pu être remises en place dans la partie S. jusqu'à la Porte des éléphants ; mais l'état du revêtement N. ne permet pas la même opération. Cette partie montre un nouvel exemple des remaniements constants des architectes khmèrs : le gradin supérieur mouluré fut recouvert et caché, entre le perron N. et la chaussée, par un nouveau gradin de plus grande dimension, ciselé des mêmes décors.

Un travail utile a été exécuté par les bonzes sur une centaine de mètres le long de l'avenue qui mène des entrées O. au monument proprement dit. Pour établir un chemin conduisant à la bonzerie N., ils ont utilisé les déblais extraits de la fouille continue qui mit à jour la face latérale de la chaussée dallée. Le résultat de ce nettoyage est remarquable ; il donne une heureuse idée du noble aspect que prendront les abords du temple, lorsque ces deux talus et la brousse informe qui masque l'ampleur de ces vastes espaces auront disparu, aménagement désirable, mais que des nécessités plus urgentes ne permettent pas encore d'exécuter.

Seul le terre-plein qui entoure l'édifice avait été débarrassé de cette basse végétation, mais pour aller au plus pressé les travaux n'avaient pas dépassé le mur de soutènement. Celui-ci a cette fois été dégagé des terres accumulées à sa base, redressé dans les parties déversées, et la balustrade, qui s'étend sur près d'un kilomètre, a été complétée par le rétablissement de deux cents mètres de main courante et de nombreuses têtes de nāgas retrouvées dans cette opération. Ce travail a permis de préciser un détail assez curieux. On sait que le monument d'Aṅkor Vat est inachevé et qu'une modification au projet primitif paraît avoir été apportée en cours d'exécution. Il semble en effet que des chaussées dallées partant des faces S., E. et N. du temple aient été prévues en symétrie avec l'avenue occidentale. En effet, le terre-plein s'arrête en face des porteries accessoires par un à pic, et l'absence de tout perron marque une interruption probable dans la construction. Par contre les gopuras sont à un niveau trop bas pour correspondre à l'arrivée d'une chaussée. Il restait donc un doute sur l'inscription de celles-ci dans le projet primitif. Or les têtes de nāgas centrales, à la face postérieure E. de la balustrade du terre-plein, sont tournées, non vers l'Est, comme on devait s'y attendre, mais vers l'Ouest, c'est-à-dire vers la façade principale. Elles

accusent ainsi l'arrivée de deux balustrades encadrant la chaussée orientale, et qui, comme celle-ci, n'ont jamais été exécutées [1].

Le même travail de nettoyage effectué au pied de la terrasse royale [2] a permis d'y replacer quelques parties de main courante et de remonter quelques-unes des colonnes qui en décoraient la base.

Le soubassement même de la galerie historique a de nouveau été débarrassé de la végétation qui repousse à travers les joints, et ceux-ci ont été resserrés. Leur écartement paraît dû surtout aux efforts anciens des chercheurs de scellements métalliques, plutôt qu'à l'action de la végétation elle-même. Une autre trace de ces effractions est la série de trous creusés au ciseau presque régulièrement sur le bandeau supérieur des socles de perrons. Ceux qu'on remarque au-dessus des piliers dans les courettes de l'étage supérieur et que Commaille avait cru résulter (*Guide*, p. 41) de la pose de vélums, n'ont sans doute pas d'autre origine.

La galerie historique, dont les voûtes laissaient passer l'eau, a été rejointoyée aux points où cette opération était nécessaire, et les sculptures lessivées dans les parties recouvertes d'une couche de moisissure. Il sera facile ainsi de se rendre compte des infiltrations qui persisteraient.



Fig. 1. — Aṅkor Vat. Moine orant ; fresque.

La même opération, ici plus délicate, a été exécutée sur les murs construits pour boucher les baies du sanctuaire central. Aux côtés de chaque buddha debout dressé contre la maçonnerie de rapport, est peinte à demi-grandeur une figure de moine, dressée sur un socle. De face et mains jointes, ces assistants ont la tête inclinée du côté du Sage, tandis que leurs pieds sont de profil (fig. 1). Il ne reste de fragments un peu importants de ces figures que sur les remplissages N. et O.

Ce lessivage a fait reconnaître que le fond de la peinture n'est pas rouge comme il paraissait au premier abord, mais noir. Les personnages, qui se détachent en or, sur ce fond, ont été, à une époque indéterminée, recouverts d'un ton

(1) Il résulte de cette modification dans le projet primitif que les porteries S., N. et E., la dernière d'ailleurs à peine ébauchée, ne datent pas de la construction première. Leur style montre d'ailleurs qu'elles lui sont de très peu postérieures.

(2) Nous adoptons ce terme pour désigner les terrasses à deux niveaux élevées en avant de l'entrée des temples. Leur rôle, inconnu jusqu'ici, semble avoir été important ; on n'a pas craint en effet d'en établir une à Aṅkor Vat malgré son effet perspectif désagréable, puisqu'elle masque l'avancée principale. D'après le prince Svasti, cette terrasse était destinée au roi et à sa suite, à qui l'entrée centrale du temple était réservée. Le roi utilisait, paraît-il, cette tribune soit pour s'adresser à la foule, soit pour lui faire des largesses.

rouge intense, dans l'intention probable de les faire disparaître. Cette teinte indélébile se retrouve en différents points à tous les étages du monument, sans que la raison de son application apparaisse clairement.

Aṅkor Thom. — L'enceinte d'Aṅkor Thom contient un certain nombre de terrasses bouddhiques dont toute une série nouvelle vient d'être découverte (Cf. *supra*, nº VIII). Sur une de ces terrasses située à l'Est de l'étang dit Tà Set et notée dans l'article cité, sous le nº 1, on a découvert une stèle rectangulaire, dont les caractères sont complètement effacés sur deux côtés, et peu lisibles sur les deux autres. Elle portait une inscription sanskrite en écriture carrée du règne de Jayavarman VII (est. n. 249).

Depuis l'impression de cet article, une autre terrasse, qui n'a guère plus d'intérêt qu'une bonne part des précédentes, a été découverte au Sud de l'avenue S., entre l'étang de Tà Lomăñ et le village Ta tru.

Bayon. — Le regretté Commaille avait, par une prudence exagérée, laissé l'étage supérieur du Bayon encombré de blocs écroulés ; ils cachaient la base de l'édifice central sur presque toute sa périphérie et ôtaient à cette composition unique dans l'art khmèr beaucoup de son effet majestueux. Le dégagement de cette partie si intéressante a été repris, avec les plus minutieuses précautions, et s'est exécuté sans difficulté sur tout l'ensemble, sauf en un point où le danger est tel que le plus faible ébranlement doit être évité (chapelle N.-O.). Partout ailleurs les blocs écroulés ne représentaient en effet qu'une faible part du talus : ils recouvraient en réalité un de ces apports de terre inexplicables, comme il en fut rencontré au deuxième étage d'Aṅkor Vat et contre l'angle N.-O. du Phimânàkàs. La place de quelques-uns de ces blocs a pu être retrouvée. C'est ainsi qu'on a pu presque compléter un des garuḍas d'angle à la face S. de la tourelle, qui se trouve à l'Est de l'édicule situé au Nord des entrées principales, composition originale qui par malheur ne nous est parvenue entière en aucun point.

Cette opération a permis de reconnaître quelques différences entre l'édifice N.-E. de cette terrasse, et celui du S.-E. Le bâtiment N.-E. a toutes ses baies sur l'axe libres, et il présente en outre la particularité d'avoir un porche à l'Ouest. Le montant S. de la porte O. a reçu une inscription de huit lignes (estampage noir 248). Comme les inscriptions voisines (cf. *BCAI.*, 1913, pp. 81-91), elle donne une liste de divinités adorées dans ce temple :

(1) ◎ kamrateṅ jagat Çrī Vīrendradeva ◎ rūpa vraḥ kamra
(2) eṅ añ Çrī Vīrendravarmma ◎
(3) ◎ dakṣiṇa ◎ kamrateṅ jagat Çrī Dharāpatīndradeva.....
(4) .. vraḥ kamrateṅ añ Çrī Dharāpatīndravarmma.
(5) .... kamrateṅ jagat Çrī Rājapatīndradeva....
(6) vraḥ kamrateṅ añ Çrī Rājapatīndravarmma....
(7) ◎ uttara moṅ (?) ◎ kamrateṅ jagat Çrī..... tīndradeva.
(8) .. vraḥ kamrateṅ añ Çrī.....

Le même dégagement a fait apparaître près de ce point deux *Buddhapāda* en relief, de 1 m. 00 × 0 m. 45, portant autour de la roue centrale neuf bandes horizontales ornées de divers signes, plusieurs têtes de buddha, et une petite stèle à trois personnages ; le Buddha y est assis entre un homme à quatre bras à sa droite et une femme à sa gauche, tous deux debout. Deux pièces analogues, trouvées dans le même

temple avant l'organisation des travaux d'Aṅkor, sont entrées au Musée de Phnoṃ-pẽñ sous les cotes **S. 25**, 1 et 2.

Baphuon. — Pendant la première partie de l'année, les travaux de protection contre les infiltrations des eaux à l'intérieur de la dangereuse masse de terre qui forme le noyau du Baphuon ont été poursuivis avec la plus grande minutie. Le monument exige une surveillance perpétuelle, et malgré toutes les consolidations apportées, de légers mouvements continuent à s'y produire. Il semble donc presque certain maintenant que le Buddha couché de la face O. est avant tout un contrefort, bien que sa présence n'ait pas empêché la ruine ancienne de l'angle S.-O. et la ruine plus récente de l'angle N.-O. de la terrasse supérieure.

Cette dernière partie continue à être inquiétante : bien que nous ayons pu détourner les eaux de la tourelle N.-O. masquée par la tête du Buddha, — elles s'y perdaient dans un véritable puits qu'elles avaient creusé, — il nous est impossible d'assurer l'étanchéité parfaite de cet angle sous l'amas de décombres en équilibre, restes de la ruine de l'angle N.-O.

Le même danger existe à l'angle S.-E., et les pluies ont, cette année, amené en plus la chute des parties hautes de la tourelle S.-E. du deuxième étage que nous avions renoncé à sauver. Il n'existait plus que la moitié inférieure de cette tour sur laquelle portait, lézardée et au dessus du vide, une part des superstructures. Les seuls étais qu'il fût possible de placer (face intérieure) ont assuré la conservation de cette partie ; ainsi calée elle a pu résister à l'ébranlement causé par la chute des parties hautes. Quelque regret qu'on doive avoir de cette ruine inévitable, avec elle disparaît un danger permanent pour les visiteurs, et le risque imminent étant écarté, des mesures nouvelles pour la conservation du reste de cette tour pourront être prises avec plus de sécurité.

La question des bassins est définitivement tranchée par la négative ; il n'en existe pas d'autres que le petit sraḥ profond découvert par M. Marchal au Sud de l'édicule qui interrompt la chaussée médiane. Une tranchée, creusée de ce bassin vers l'Est, n'a rencontré aucune trace de margelle, et les maçonneries qui semblaient marquer le bord S. d'un sraḥ, ne sont que les restes d'un mur d'enceinte.

Ce mur en grès avec base et chapiteau moulurés, s'est conservé entier dans une butte artificielle au sud du groupe des gopuras Une fouille faite dans les apports de terre a laissé voir que la Terrasse des éléphants a son axe dans le prolongement de l'axe N.-S. du Bayon. Cette intéressante disposition a été soulignée par l'ouverture d'un sentier conduisant en ligne droite de la terrasse des gopuras du Baphuon au gopura N. du Bayon.

Phĭmānàkàs et enceintes du Palais. — Les travaux du Phĭmānàkàs sont également finis. Le monument est dégagé sur tout son pourtour par une fouille rectangulaire de 12 à 15 mètres de largeur arrêtée, sauf dans la psrtie S., sur un mur de latérite. Ce mur, qui présente des gradins et qui montre des solutions de continuité, s'élève presque jusqu'au niveau du sol actuel, tandis que sa base est à environ 1 m. 20 au-dessus du dallage inférieur en briques. Ce dallage forme fond de fouille et indique le niveau primitif. Sur ce sol, aux côtés N. et S., courent deux rigoles qui se perdent aux extrémités dans le remblai non attaqué encore. Réunies par des traverses, elles recueillent les eaux ; un raccord les conduit ensuite à la ligne de buses qui les déverse dans le grand sraḥ N.

La face S. de la tranchée est formée par des vestiges d'une terrasse appuyée sur le sol primitif [1].

L'achèvement de cette fouille a donné quelques débris métalliques intéressants, parmi lesquels deux rondelles d'argent de huit kilogrammes environ chacune, un trident brisé, et quelques nāgas en toṅvā, une statuette de Çiva dansant (0 m. 10), et une applique en toṅdeṅ assez grossière ; celle-ci, qui peut avoir servi de boucle de ceinture, montre une divinité enlaçant un groupe de deux personnages (0 m. 12 de haut).

Le travail de dégagement, auquel nous devons nous limiter provisoirement sur le grand bassin est terminé. On se rappelle que celui-ci est orné dans sa face S. par des gradins supplémentaires. Ceux-ci paraissent avoir été construits pour maintenir les déblais qui, regalés de ce côté sur la surface du sol, auraient amené l'enfouissement du Phĭmānàkàs. Nous avons donné (*BEFEO.*, XVII, VI, p. 55) les maigres renseignements que la fouille a fournis sur l'angle S.-O. et la face O. L'achèvement du travail apporte les indications suivantes sur l'angle S.-E. Il semble que le retour des gradins, à peine commencé, s'arrêtait par un perron qui permettait de descendre sur l'avenue dallée entre les deux bassins. De ce perron ne subsistent que les deux murs d'échiffre en latérite : l'espace qu'ils enferment paraît n'avoir reçu qu'un simple remplissage de terre. L'existence de cet escalier expliquerait la présence d'un lion et d'un nāga polycéphale trouvés près de ce point.

La base du mur d'enceinte N. du Palais a été en partie dégagée et ce travail a été conduit jusqu'au plus oriental des gopuras N., porte murée à laquelle supplée aujourd'hui une large brèche voisine, à l'Est, et qui paraît intentionnelle. Le gopura montre les mêmes dispositions et les mêmes niveaux que l'entrée de la face E. [2]. Comme celle-ci il possède deux soubassements dont l'un, de 1 m. 20 de hauteur, n'existe pas à l'intérieur. Le gopura symétrique du mur S. est semblable. Un sraḥ, garni de gradins de latérite et qui laisse tout autour une berme de deux mètres, occupe l'espace enfermé entre les murs à l'Est de la cour spéciale à cette entrée.

Fini aussi le dégagement des quatre édifices longs dans la partie S.-E. de l'enceinte (cf. *BEFEO.*, XVII, VI, pp. 55, 56). Les décombres que contenaient les salles intérieures provenaient seulement de leurs parois. Ou ces édifices n'ont pas été terminés, ou ils ont reçu des superstructures en construction légère. Il semble peu probable qu'ils aient été simplement couverts en tuiles, vu le très petit nombre de débris de celles-ci rencontrés dans les déblais.

La Terrasse des éléphants a été soumise aux travaux d'entretien ordinaire nécessités par la repousse constante de légères végétations. On a vu plus haut son rapport d'axe avec le Bayon [3].

Le dégagement de la paroi sculptée, masquée par l'établissement des bas-reliefs actuels, à la Terrasse du roi lépreux, a été poursuivi depuis le point où on en perd la trace dans la coupure près de la Terrasse des éléphants, jusqu'à l'angle S.-E. Ces bas-reliefs apparaissent maintenant sur une cinquantaine de mètres. Ils sont peu

---

(1) Pour celle-ci, cf. MARCHAL, *BEFEO.*, XVI, III, p. 60 et fig. 5 et 6.

(2) Cf. *BEFEO.*, XVI, V, p. 101.

(3) Tout cet ensemble est l'objet d'un plan à grande échelle que l'insuffisance de personnel n'a pas permis d'achever à temps pour la publication du *Bulletin*.

différents de ceux remontés en avant. Aussi ce travail long et coûteux a été abandonné après que les dispositions les plus minutieuses ont été prises pour assurer la conservation et la visite de l'étroit couloir ainsi établi. Pour atteindre ce résultat, on a dû dégager en arrière la partie haute des bas-reliefs extérieurs ; la surface interne de ceux-ci a montré que leurs matériaux proviennent de la première série démolie à cet effet dans les assises supérieures.

Enfin une avenue a été tracée de la Terrasse du roi lépreux au Buddha du Tép Praṇaṃ pour rendre plus faciles la vue et l'accès de cette curieuse statue.

Tép Praṇaṃ. — Ce Buddha est l'élément principal de ce monument qui n'est qu'une grande terrasse bouddhique aux dispositions un peu plus riches que d'ordinaire [1]. Peut-être est-elle datée par la stèle bouddhique de Yaçovarman qui s'y trouve [2], mais qui n'y semble pas en place. Il est plus probable cependant que la statue correspond à l'addition gravée par Suryavarman I sur la stèle en question, addition de 1005 A. D., qui se rapporte à une fondation religieuse nouvelle ainsi qu'à la précédente [3]. Cette statue en effet est exécutée en pierres de réemploi [4], et bien que les remaniements paraissent avoir commencé fort tôt à Aṅkor, il serait cependant extraordinaire qu'ils fussent de la première heure. La statue, qui ne s'était pas renversée malgré l'arrachement d'une partie des blocs centraux pour l'effraction du depôt sacré intérieur, a pu être reconstituée presque en entier avec les morceaux retrouvés dans la fouille. Elle y perd son étrange gracilité pour prendre l'aspect lourd des buddhas assis ordinaires.

A l'Ouest du Tép Praṇaṃ est un bassin à gradins de latérite, discontinus surtout sur la face E. Il est limité au Nord par une petite chaussée dallée en grès de 3 mètres de largeur. Près de l'extrémité orientale de cette avenue, de nombreux débris trouvés dans la vase ont permis de reconstituer un Buddha debout de 4 mètres environ. Par malheur la face manque.

Un autre bassin a été découvert près de l'enceinte du palais, face N., entre les divers gopuras d'accès. Le bord O. est en grès et décoré de scènes nautiques. Les amorces des parois N. et S. sont en latérite.

Praḥ Palilay. — Le monument situé le plus à l'Ouest dans cette partie d'Aṅkor Thom, et qui en raison de son éloignement, est peu connu, présente quelques particularités intéressantes. Les proportions du sanctuaire central sont plus élancées que d'ordinaire et la décoration est en général plus sobre.

La terrasse royale dans un état remarquable de conservation, est à double étage comme d'ordinaire, mais ne présente pas de colonnes. Une distance de 35 mètres la sépare du gopura E. ; il n'y a pas de chaussée dallée pour les réunir, mais seulement

(1) MARCHAL, *Monuments secondaires et terrasses bouddhiques d'Aṅkor Thom*, *supra* VIII, p. 19.

(2) CŒDÈS, *J. A.*, 1908, I, p. 203.

(3) AYMONIER, *Cambodge*, III, p. 112.

(4) Un bloc appartenant au ventre montre sur la face cachée le décor habituel des bandeaux de soubassement.

un passage déterminé sur un côté par une rangée de lames de grès posées de champ et décorées de hamsas, analogue à la frise supérieure de la terrasse des éléphants.

Le dégagement du monument même est en cours d'exécution.

Praḥ Pithu. — Il en est de même pour le groupe de Praḥ Pithu. Celui-ci accuse déjà des différences avec les premières notes publiées sur cet ensemble assez confus, et toujours difficile à étudier en raison des fonds humides qu'il présente.

Les édifices *t* et *u* de l'*Inventaire*, t. III, fig. 14, ne sont pas enfermés entre des levées, mais, ce qui est plus naturel, entre des bassins-fossés avec gradins en latérite. Les travaux portent actuellement sur le temple *t*; on y a retrouvé dans les décombres un linteau avec la scène du barattement qui figure déjà sur un autre encore en place, et des parties de couronnement ; elles montrent que l'édifice présentait la terminaison circulaire habituelle. Le sanctuaire lui-même reste encore à dégager. Il est encadré par un dallage de grès interrompu sur la face O., en un point où fut trouvé un piédestal que M. de Lajonquière (*Inv.*, III, p. 67) avait cru rejeté de la cella même.

En avant des édifices *t* et *u* sont deux terrasses royales, complètes et dont les abouts des doubles balustrades, par malheur rarement intacts, présentent des motifs de nāgas d'un beau travail.

Trois liṅgas ont été trouvés dans ces travaux, et l'un est d'un caractère particulier. Il mesure o m. 26 de haut sur o m. 15 de diamètre. Le liṅga proprement dit a o m. 16 de hauteur, il est orné de quatre arcatures renfermant diverses figures dont les noms sont gravés au-dessous de chacune d'elles. Ce sont : Çiva et sa çakti sur Nandin, sous le titre de *Vraḥ Parameçvara*, Viṣṇu sur Garuḍa, *Vraḥ Viṣṇu*, Brahmā sur hamsa, *Vraḥ Vrahma*, et enfin *Vraḥ Vaiçrava[ṇa]* assis à la javanaise sur une fleur de lotus de forme peu courante. Le reste de la pierre forme socle ; c'est un prisme octogonal de 10 cent. de haut : sept faces portent un ascète priant, et sous celui qui est placé au-dessous de Çiva on lit : *Saptarṣi*, les sept ṛṣi. La huitième face est occupée par une figure féminine tenant un bouton de lotus, sous laquelle est gravé le nom de *Vraḥ Dharaṇī*.

NÉCROLOGIE.

ÉDOUARD CHAVANNES.

La mort d'Edouard Chavannes, le 29 janvier 1918, a mis en deuil non seulement les sinologues, mais tous les extrême-orientalistes du monde entier. Successeur des Rémusat et des Julien, il avait dépassé ses maîtres et porté plus haut qu'eux encore le renom de la science française dans cette branche d'études où, grâce à lui surtout, sa supériorité est restée incontestée. Son prestige était aussi grand à l'étranger qu'en France ; il s'étendait jusqu'en Chine et au Japon, où il était connu et estimé des premiers érudits de notre temps ; la revue de l'Université de Kyōto, *Geibun* 藝文, dans son numéro du mois de mai dernier, publiait jusqu'à trois articles à sa mémoire, l'un de M. Kano, le second de M. Sakaki, le troisième de M. Hamada, et donnait un bon portrait du maître défunt.

Né à Lyon le 5 octobre 1865, Emmanuel-Edouard Chavannes fit ses études classiques au lycée de cette ville, qu'il quitta pour venir à Paris, au lycée Louis-le-Grand, préparer le concours d'entrée à l'Ecole Normale Supérieure. Il y fut admis dans la section des Lettres en 1885. Lorsqu'il en sortit, en 1888, après avoir subi avec succès les épreuves de l'agrégation de philosophie, il avait résolu, sur le conseil de Georges Perrot, alors directeur de l'Ecole Normale, de diriger ses études vers la Chine. Il songea d'abord à se consacrer à la philosophie chinoise, à quoi l'inclinaient ses études antérieures ; mais finalement il se rangea à l'avis de M. H. Cordier, et se tourna vers l'histoire, assez négligée jusqu'alors.

Il s'était préparé à ces travaux en suivant les cours de chinois du marquis d'Hervey de Saint-Denis au Collège de France et de Jametel à l'Ecole des Langues Orientales Vivantes. Mais il sentait la nécessité d'une connaissance plus approfondie du chinois pour les études qu'il avait en vue. Sur sa demande et grâce à l'appui de quelques amis, il obtint d'être envoyé à Pékin en qualité d'attaché libre à la Légation de France, et dès le commencement de l'année 1889, il s'embarquait pour la Chine. C'est au cours de ce séjour qu'il commença sa grande traduction des *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien* et les études qui devaient aboutir à la publication de *La Sculpture sur pierre en Chine*.

Ses premiers travaux l'avaient mis en assez vive lumière pour qu'en 1893, à l'âge de vingt-huit ans, il fût appelé à succéder à son maître d'Hervey de Saint-Denis dans la chaire de « Langues et littératures chinoises et tartares mandchoues » au Collège de France. Entre temps, il avait commencé de s'intéresser au bouddhisme, et d'abord aux hardis pélerins qui firent le voyage de l'Inde pour l'y étudier mieux et en rapporter des livres sacrés ; le résultat de ses études fut la traduction de l'ouvrage de Yi-tsing, *Les religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident*

Son esprit toujours en éveil était attiré par toute question nouvelle et il s'y donnait de toute son activité. Sur toutes il apportait des connaissances nouvelles, des documents non encore utilisés. On peut dire qu'il n'est aucun domaine de la sinologie où il ne se soit exercé, aucun où il n'ait laissé son empreinte, où il n'ait marqué son passage par quelque œuvre importante, où la science ne lui soit redevable de quelque progrès. Il était célèbre déjà et son autorité reconnue partout, lorsque l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres l'appela, en 1903, à succéder à Alexandre Bertrand. Depuis quelque mois, il avait assumé en collaboration avec M. H. Cordier, la direction du *T'oung pao*, à la place de J. Schlegel, et il n'allait pas tarder à faire partie du Comité de publication du *Journal des Savants*.

Il s'était intéressé à l'Ecole française d'Extrême-Orient dès la naissance de cette institution, et il lui continua jusqu'au bout cet intérêt qu'elle est fière d'avoir inspiré. Il le lui témoigna comme membre de la Commission de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres spécialement chargée de ce qui la concerne ; il le lui témoigna aussi en collaborant à plusieurs reprises à son *Bulletin*, et en dirigeant vers elle plusieurs de ses élèves, qui comptent parmi ses membres les plus distingués. Un lien plus intime encore devait l'unir à elle.

Lorsqu'il voulut retourner en Chine en 1907 pour y continuer et y parachever des recherches dès longtemps entreprises, l'Ecole fut heureuse de pouvoir mettre à sa disposition, après entente entre le Gouvernement général de l'Indochine et l'Académie, l'équivalent d'une bourse de pensionnaire, et prendre à sa charge une partie des frais de publication des résultats de sa mission. Elle eut l'honneur de le recevoir à Hanoi, où il passa quelques jours à son retour de Chine. Ses regrets sont d'autant plus vifs de voir rester inachevée cette publication qui promettait d'être d'une si haute valeur scientifique et d'une si grande importance pour les études d'archéologie chinoise.

En 1913, l'Académie entreprenait la belle publication des *Mémoires concernant l'Asie Orientale*. Chavannes en fut l'initiateur et le plus important collaborateur. Elu président de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1915, il trouva dans ces fonctions nouvelles, une nouvelle occasion d'exercer cette activité infatigable qui ne consentit jamais à tenir compte ni du déclin de ses forces, ni même de l'altération de sa santé.

Il est mort en pleine maturité de talent, alors qu'il était en droit d'espérer encore de longues années de travail, que souhaitaient les sinologues du monde entier pour tout ce qu'ils en attendaient. Son œuvre est immense, et à la considérer aujourd'hui, on s'étonne qu'elle ait été accomplie en un espace de temps relativement aussi court. Sa bibliographie complète, dressée avec un soin pieux par M. H. Cordier, couvre 16 pages du *T'oung pao*.

A ne tenir compte que des travaux parus ou réunis en volumes, elle comprend :

— *Le Traité sur les sacrifices fong et chan de Se ma T'sien*. — 1890.

— *La Sculpture sur pierre en Chine au temps des deux dynasties Han*. — 1893.

— *Les Religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident*. — 1894.

— *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, 5 volumes. — 1895-1905.

— *Dix inscriptions chinoises de l'Asie centrale*. — 1902.

— *Documents sur les Tou-kiue occidentaux.* — 1903.

— *Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole.* (Extrait du *T'oung pao*). — 1905.

— *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, 1 volume en deux parties et deux albums de planches. — 1905-1915.

— *Le T'ai chan.* — 1910.

— *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, 3 volumes. — 1910-1911.

— *Ars asiatica.* — I. *La peinture chinoise au Musée Cernuschi* (en collaboration avec R. Petrucci). — 1912.

— *Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan Oriental.* — 1913.

— *Ars asiatica.* — II. *Six monuments de la sculpture chinoise.* — 1914.

Sa collaboration régulière au *T'oung pao* et au *Journal asiatique* forme la matière de plusieurs volumes. Et en combien d'autres revues françaises et étrangères n'a-t-il pas écrit ? Je ne referai pas ici, après M. H. Cordier l'énumération de tous les articles sortis de sa plume ; je rappellerai seulement ceux dont il a enrichi le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* :

— *Les deux plus anciens spécimens de la cartographie chinoise.* — 1903.

— *Voyage de Song-yun dans l'Udyāna et le Gandhāra.* — 1903.

— *Les Saintes Instructions de l'empereur Hong-wou.* — 1903.

— *Les neuf neuvaines de la diminution du froid.* — 1904.

— *Notes sinologiques.* — *I. L'itinéraire de Ki-ye.* — *II. Un passage d'un édit de Bouiantu Khan.* — 1904.

La modestie d'Edouard Chavannes égalait sa science. Il était affable et serviable. D'abord facile, il semblait n'avoir pas de plus grand plaisir que d'encourager et d'aider de tout son pouvoir quiconque s'adressait à lui ; il n'y épargnait ni son temps ni sa peine ; il eut au besoin sacrifié ses propres études au désir d'obliger autrui ; et si peut-être il en fut parfois mal récompensé, il ne sut pourtant pas regretter les services qu'il avait rendus. Ce travailleur acharné et fécond se plaisait à rendre justice aux moindres efforts. Jamais sa critique ne fut acerbe, ni même sévère ; elle n'aimait qu'à louer. Son influence, toute de bonté, était considérable. Aujourd'hui qu'il a disparu, on mesure au vide qu'il laisse l'importance de la place qu'il occupait dans le monde scientifique.

En même temps qu'un maître et un modèle de nos études et de nos travaux, c'est une gloire française que nous saluons respectueusement en lui.

N. Peri.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS.

12 janvier 1918.

Arrêté plaçant hors cadres M. G. Cœdès, professeur à l'Ecole française d'Extrême-Orient, et le mettant à la disposition du Gouvernement siamois (*J. O.*, p. 254).

12 février 1918.

Arrêté portant à 12.000 fr. la solde de M. H. Maspero, professeur à l'Ecole française d'Extrême-Orient (*J. O.*, p 402).

21 mars 1918.

Ordonnance royale plaçant la Bibliothèque Royale de Luang-prabang sous le contrôle technique de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

29 avril 1918.

Arrêté autorisant M. L. Finot, directeur *p. i.* de l'Ecole française d'Extrême-Orient à rentrer en France (*J. O.*, p. 876).

6 mai 1918.

Arrêté accordant à M. N. Peri un congé spécial de trois mois pour le Japon.

20 mai 1918.

Arrêté nommant membres de la Commission des Antiquités du Tonkin pour une période de trois ans :

MM. d'Argence, professeur principal de 1re classe ;
Bonifacy, lieutenant-colonel d'Infanterie coloniale en retraite, correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient ;
Eberhardt, docteur ès-sciences, chef *p. i.* du Service des Affaires économiques du Gouvernement général ;
Hoàng-trọng-Phu, tổng-đốc de la province de Hà-đông ;
Lacollonge, chef du Service des Bâtiments civils du Tonkin ;
Lemarié, directeur des Services agricoles et commerciaux du Tonkin ;

MM. Marty, administrateur de 5e classe des Services civils ;

Maspero G., administrateur de 1re classe des Services civils, correspondant-délégué de l'Ecole française d'Extrême-Orient ;

Pasquier, administrateur de 1re classe des Services civils, directeur du Cabinet et des Affaires indigènes au Gouvernement général ;

Thân-trong-Huê, membre de la 4e Chambre de la Cour d'appel.

(*J. O.*, p. 990).

11 juin 1918.

Arrêté détachant M. P.-M. Aucourt, professeur de 1re classe, à l'Ecole française d'Extrême-Orient à partir du 15 juin, pour y remplir les fonctions de professeur de chinois et de secrétaire-adjoint (*J. O.*, p. 1070).

22 juin 1918.

Arrêté créant à Tourane sous le nom de « Musée de l'Indochine, section des antiquités chames », un musée d'archéologie, placé sous l'autorité du Gouverneur général et le contrôle scientifique de l'Ecole française d'Extrême-Orient (*J. O.*, p. 1116).

27 juin 1918.

Arrêté chargeant M. Aucourt des fonctions de secrétaire-comptable à partir du 15 juin pendant l'absence de M. Peri (*J. O.*, p. 1147).

8 juillet 1918.

RAPPORT AU CONSEIL DE GOUVERNEMENT SUR LA SITUATION ET LES TRAVAUX DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT PENDANT L'ANNÉE 1917-1918.

Personnel. — Le personnel de l'Ecole, déjà très atteint par les conséquences inévitables de la guerre, a encore été sensiblement réduit pendant cette période. M. Henri Maspero, professeur de chinois, a été envoyé en France par l'autorité militaire. D'autre part le Gouvernement siamois a exprimé à M. le Gouverneur général le désir que M. Cœdès fût mis à sa disposition pour remplir les fonctions de bibliothécaire en chef de la Bibliothèque nationale de Bangkok. Cette demande était trop honorable pour l'institution et trop conforme aux intérêts de la science française pour qu'il fût possible de la décliner ; mais le départ de M. Cœdès laisse un vide qui sera bien difficilement comblé.

Il faut mentionner en outre la démission de M. Boudet, qui a résigné sa bourse de pensionnaire pour occuper le poste de directeur des Archives au Gouvernement général.

Enfin dans les derniers jours de cette période, M. Finot qui depuis près de quatre ans avait assumé avec le plus grand dévouement les soins de la direction de l'Ecole, pendant que son directeur titulaire, M. Cl. E. Maitre, était retenu en France par ses devoirs militaires, a été obligé de quitter l'Indochine Le nouvel intérim a été confié au Chef du Service archéologique de l'Ecole, M. H. Parmentier.

Travaux des membres de l'Ecole. — Malgré cette situation précaire, les travaux ont été poursuivis aussi activement que possible.

M. L. Finot, pour répondre au vœu exprimé par la Commission archéologique de l'Indochine, a donné dans le Bulletin de l'Ecole un premier aperçu de la littérature du Laos et une liste des manuscrits connus jusqu'à ce jour.

M. Parmentier a fouillé au Tonkin un curieux tombeau chinois de l'époque des Six-Dynasties qui vient s'ajouter à la série importante de ces monuments funéraires découverts et explorés à Quang-yên et à Sept-Pagodes l'année précédente. Il a donné un compte-rendu détaillé des fouilles de la campagne antérieure (1916-1917) dans la même revue. Il a publié en outre une étude sur les vieux tambours de bronze d'Extrême-Orient dont le Musée possède depuis 1903 le plus beau spécimen. Enfin il a accompli au Cambodge, en Cochinchine et en Annam plusieurs tournées archéologiques qui ont fait ressortir l'absolue nécessité d'un service d'inspection des monuments historiques pour préserver de la destruction des ruines du plus haut intérêt, actuellement livrées aux déprédations des indigènes.

Dans le même service, M. Marchal, conservateur *p. i.* des monuments d'Angkor, a continué le dégagement du groupe central d'Angkor Thom et commencé la réfection de la chaussée effondrée d'Angkor Vat. Il a fait preuve dans ces travaux délicats d'une remarquable habileté technique en même temps que d'un sentiment très juste de l'intérêt que présentent ces vieux édifices pour l'étude de l'ancienne civilisation du Cambodge.

M. Peri a rempli, avec son dévouement accoutumé, sa tâche de secrétaire et continué ses études sur le bouddhisme d'après les textes chinois ; le Bulletin a publié ses recherches sur la déesse Hārītī et sur les femmes de Çākyamuni.

Travaux des correspondants et collaborateurs de l'Ecole. — La diminution du personnel de l'Ecole a été compensée dans une certaine mesure par le concours obligeant de plusieurs collaborateurs bénévoles qui s'intéressent à son œuvre. Le P. H. de Pirey et le Dr Sallet en Annam ont particulièrement bien mérité de l'archéologie du Champa et on leur doit plusieurs découvertes appréciables. Le P. Kemlin a fait profiter l'Ecole de ses recherches sur les Reungao, si importantes pour la connaissance des peuplades non civilisées de l'Indochine. M. Meillier, commissaire du Gouvernement à Luang-prabang, a obtenu la création dans cette ville d'une Bibliothèque royale où il a réuni près de 1.200 manuscrits, en même temps qu'il augmentait le fonds laotien réuni déjà à Hanoi. M. Holbé de Saigon a témoigné de son intérêt pour le Musée en lui offrant quelques pièces précieuses de ses collections. Ces faits montrent que l'œuvre de l'Ecole est de mieux en mieux comprise et appréciée.

Conservation des monuments historiques. — Outre les travaux d'Angkor déjà mentionnés incidemment, les réparations nécessitées par l'état dangereux du Văn-miêu de Hanoi ont été poursuivies avec un succès remarquable par les autorités de la province de Hà-đông sous le contrôle de l'Ecole et le monument dans les parties consolidées a gardé, avec le bénéfice d'une solidité nouvelle, son vénérable caractère de vétusté. Ces travaux seront continués l'année prochaine et pourront être menés sans doute jusqu'à complet achèvement, au moins pour les parties antérieures de l'édifice.

Publications. — Le Bulletin a paru régulièrement et a enfin regagné le retard que diverses circonstances lui avaient imposé si longtemps. En outre le catalogue alphabétique du fonds européen de la bibliothèque a été terminé. Enfin deux des

publications restées en souffrance, vont sortir des presses : le tome II et dernier de l'*Inventaire des monuments chams* de M. Parmentier et la première partie du tome II de l'*Art gréco-bouddhique du Gandhāra* de M. Foucher.

Bibliothèque et Musées. — La Bibliothèque a reçu son accroissement normal, sans qu'aucune entrée bien importante mérite d'être signalée.

Le Musée de Hanoi a acquis une remarquable statue de Buddha couché, de grandeur humaine, pièce presque unique dans l'art annamite, un joli bronze cham de Vajrapani, qui paraît dater du VIe ou du VIIe siècle, et deux remarquables dvārapālas en bois, pièces anciennes du Japon du VIIe ou du VIIIe siècle. L'intéressante série des débris de porcelaine et de faïence de Đại-la-thành qui date du temps des Song (Xe-XIIIe siècles) a pu être exposée d'une façon suffisante pour mettre le public savant en possession des renseignements que cette série unique pourra fournir.

Le Musée de Tourane est en voie d'installation, et les actes de vandalisme récents qu'il y a lieu de déplorer, montrent à quel point cette création était nécessaire et combien il est à regretter que cette solution n'ait pas été adoptée plus tôt. Désormais les sculptures détachées seront en sûreté ; quant aux ruines elles-mêmes, seule une stricte surveillance qui est entièrement à créer peut les sauver.

27 août 1918.

Arrêté nommant M. DUVAL, conducteur de 1re classe des Travaux publics, conservateur-adjoint du Musée de Tourane (*J. O.*, p 1551).

28 octobre 1918.

Arrêté nommant M. Léopold CADIÈRE pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient (*J. O.*, p. 1833).

4 novembre 1918.

Arrêté nommant M. le Dr SALLET correspondant-délégué de l'Ecole française d'Extrême-Orient (*J. O.*, p 1880).

INDEX ANALYTIQUE.

Les chiffres romains renvoient au numéro, les chiffres arabes à la page.
Les noms des auteurs d'articles originaux sont en PETITES CAPITALES, et les titres de leurs articles en *italique*. Les noms des auteurs d'ouvrages ou d'articles dont il a été rendu compte sont en *italique*.

TABLE DES MATIÈRES

N° 1

N° 2

N° 3

N° 4

N° 5

N° 6

N° 7

N° 8

Henri MARCHAL. — Monuments secondaires et Terrasses bouddhiques d'Aṅkor Thom (p. 1-40 et pl. I-XII).

N° 9

George CŒDÈS. — Etudes Cambodgiennes :

XII. — Le site primitif du Tchen-la (p. 1-3).

XIII. — Notes sur Tcheou Ta-Kouan (p. 4-9).

XIV. — Une nouvelle Inscription du Phimānākàs (p. 9-12 et pl. I-II).

XV. — Inscription du Phnoṃ Dĕi (p. 13-14).

XVI. — Essai de classification des documents historiques Cambodgiens conservés à la bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient. (p. 15-28).

N° 10

Henri PARMENTIER. — Le Tombeau de Nghi-vê (p. 1-7).

George CŒDÈS. — A propos des anciens noms de Luang-Prabang (p. 9-11).

Louis FINOT. — Deux nouvelles Inscriptions Indochinoises :

I. — L'inscription de Ch.ĕm-sơn (p. 13-14).

II. — L'inscription de Kompong Rusei (p. 15-16 et pl. I).

BIBLIOGRAPHIE.

I. — **Indochine**. — *H. P. N. Muller*. De Oost Indische Compagnie in Cambodja en Laos (Publications de la Société Linschoten, vol. XIII). (E. Chassigneux), p. 17. — *The Imperial Government Railways of Japan*. An official Guide to Eastern Asia (Vol. V, East Indies) (E. Chassigneux), p. 19. — *G. Groslier*. La batellerie cambodgienne du VIII[e] au XIII[e] siècle de notre ère (H. Parmentier), p. 21. — Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1918 (H. Parmentier), p. 21. — *M. Dufresne*. Binh-yên. Lectures françaises (E. Pujarniscle), p. 22.

II. — **Indes** (H. Parmentier). — *J. Marshall*. A Guide to Sanchi. A Guide to Taxila, p. 24. — Archæological Survey of India, Annual Report, 1915-1916, p. 26. — Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle 1916-1917 et 1917-1918, Peshawar. — Annual progress Report of the Superintendent, Hindu and Buddhist monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1917, Lahore. — Annual progress Report (abridged) of the Superintendent, Muhammadan and British monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1917, Allahabad. — Progess Report of the Archæological Survey of India, Western

---

ERRATUM

N° 2. — P. 12, note 2, lire k. 30 et 35.

P. 28, l. 8, au lieu de 晋, lire 耆.

P. 32, l. 27, lire... Yaçodharā, car dans un texte en vers comme celui-là, la substitution, etc.

N° 8. — P. 9, l. 31, au lieu de [illegible], lire [illegible].

P. 22, l. 29, au lieu de *thlŏk*, lire *tlŏk*.

P. 23, l. 3, au lieu de [illegible], lire [illegible].

P. 34, note 2, au lieu de [illegible], lire [illegible].

P. 35, l. 21, au lieu de [illegible], lire [illegible]

P. 37, l. 1, au lieu de [illegible], lire [illegible].

N° 10 — P. 24, note 1, deuxième ligne, au lieu de « un droit », lire « l'enduit ».

P. 28, l. 5, au lieu de « Cf. Payer », lire « temple de Payar ».

P. 28, l. 7, au lieu de « Martamed », lire « Martand ».

P. 29, l. 27, au lieu de « le sens », lire « la série ».

P. 29, note 1, deuxième ligne, au lieu de « Martaud », lire « Martand ».

P. 30, l. 15, au lieu de « l'entorsement », lire « l'entassement ».

P. 30, l. 18, au lieu de « cernée », lire « carrée ».

P. 30, l. 23 et p. 31, l. 16, au lieu de « Ayar », lire « Aiyar ».

P. 30, note 1, deuxième ligne, au lieu de « Djego », lire « Djago ».

P. 31, l. 18, au lieu de « Jamalgachi », lire « Jamalgarhi ».

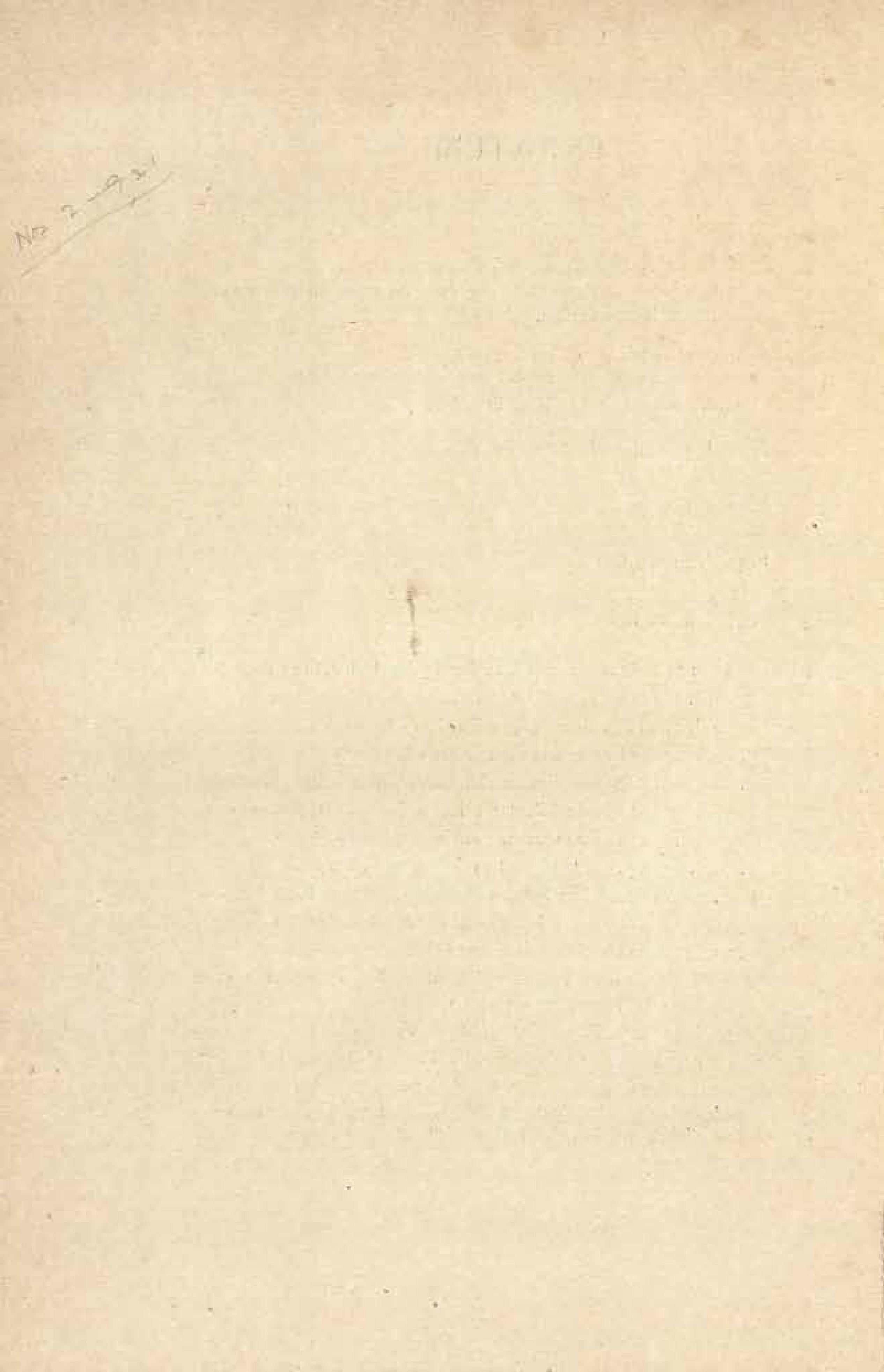
P. 31, l. 29, au lieu de « Bandarkar », lire « Bhandarkar ».

P. 32, l. 5 et sqq., au lieu de « Chazarle », lire « Chezarla » et au lieu de « Kistina », lire « Kistna ».

P. 57, l. 41, au lieu de « Feraz », lire « Ferez ».

P. 59, l. 4, au lieu de « Quê-giang », lire « Quá-giáng ».

P. 77, ajouter « et chargeant M. H. Parmentier, chef du Service archéologique de l'Ecole française d'Extrême-Orient, de la direction intérimaire jusqu'au retour du directeur en titre ».


No 2-921

LES FEMMES DE ÇĀKYA-MUNI

Par Noël PERI,

Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Avant de quitter sa famille et de se retirer du monde pour se livrer aux austérités et prêcher sa doctrine, le Bodhisattva, le futur Buddha, ou plutôt le prince Siddārtha fut marié. Quelle fut son épouse ? et en eut-il une seule ou plusieurs ?

Dans l'Appendice au chapitre II de son *Buddhism*, intitulé *Gautama's wife and relations*, M. Rhys Davids a brièvement traité cette question. Après avoir noté que le canon pāli est très pauvre en renseignements sur ce point, puisqu'on n'y trouve guère çà et là que la mention d'une femme dont on ne dit point le nom et qu'on appelle simplement la « mère de Rāhula », il énumère d'après les auteurs s'étant occupés du canon du Nord, quelques noms d'épouses du Buddha. Ces noms diffèrent suivant les livres d'où ils sont tirés ; celui même de Yaçodharā, le plus connu de tous, n'est pas constant et ne se trouve pas en tous. Pour sortir de la difficulté que créent ces divergences, M. Rhys Davids propose une hypothèse ingénieuse et commode. Le Buddha n'aurait eu en fait qu'une seule épouse dont le nom même aurait été ignoré de la communauté primitive. Mais plus tard la légende aurait peu à peu décoré cette épouse unique de titres ou surnoms symboliques en rapport avec les vertus dont elle l'ornait, titres ou surnoms qui auraient finalement été interprétés comme désignant des femmes différentes. La suggestion, je le répète, est ingénieuse, et doit sans doute être retenue dans une certaine mesure. Toutefois elle ne semble pas suffire à rendre compte de tout ce que nous disent les ouvrages figurant au canon chinois, concernant les épouses du Buddha. Nous avons aujourd'hui plus aisément accès à ce canon qu'à l'époque où M. Rhys Davids écrivait son *Buddhism*, et nous pouvons en extraire plus de renseignements qu'il ne lui a été possible d'en réunir. Ce sont les principales de ces données que je voudrais exposer ici, et comparer entre elles. On trouvera dans cette étude des choses déjà connues, ou publiées ailleurs ; mais quelques répétitions m'ont paru préférables à la multiplication des renvois, qui ne laisse pas d'imposer une certaine gêne au lecteur.

*
* *

VINAYA

Un document de première importance nous est fourni par le *P'o seng che* 破僧事 ([1]) du Vinaya des Mulā-Sarvāstivādin : c'est une vie du Buddha fort circonstanciée, et dont l'autorité doit participer de celle de l'ouvrage où elle figure. Voici ce qu'on y lit à propos du mariage du prince Siddhārta.

Lorsque le temps fut venu de lui donner une épouse, on réunit au palais toutes les jeunes filles du pays pour les lui présenter, et, par l'effet d'un lien contracté entre eux dans des existences antérieures, son choix s'arrêta sur Yaçodharā, fille du Çākya Daṇḍapāṇi 執杖釋種. Elle fut installée au palais, avec une suite de vingt mille femmes, musiciennes et danseuses ([2]). Plus tard, revenant en triomphe à Kapilavastu après avoir coupé la tête d'un énorme serpent qui désolait la région, le prince aperçut, au sommet d'un pavillon, une fille des Çākya nommé Gopikā 喬比迦, « habitant le village de Tchong-cheng » 住鍾聲聚落 ([3]). A sa vue, il arrête son char en appuyant un pied sur la roue. De son côté, « Gopikā lui jette un regard et conçoit une pensée [pour lui] ». Alors, il tord entre ses doigts le sceptre de fer, 鐵杵, qu'il avait à la main, et le brise en petits morceaux. Nouveau coup d'œil de Gopikā, et le prince appuyant son orteil contre le mur du pavillon où elle se trouve, y fait un trou. On reçonnaît alors que cette jeune fille est digne de devenir son épouse ; et elle est introduite au palais, où elle reçoit aussi une suite de vingt mille femmes ([4]).

Ici se placent les quatre sorties classiques, puis la méditation sous le jambu, pendant laquelle l'ombre de l'arbre ne cesse pas de protéger le corps du Bodhisattva, bien que le soleil change peu à peu de position. En revenant vers la ville, le prince traverse le bois ou l'on déposait les cadavres 屍林 ; le spectacle de la décomposition de ces corps accroît l'intensité de sa méditation ; il continue son chemin assis sur son char les jambes croisées. Les devins déclarent alors que s'il ne quitte pas le monde sous sept jours, il sera roi cakravartin.

([1]) TT, XVII [寒], III ; TK, XVIII, x.

([2]) K. 2 ; TT, *Loc. cit.*, p. 8 b ; TK, loc. cit., p. 8 b 下.

([3]) D'après ROCKHILL, *The life of the Buddha*, p. 21, le *Dulva* la nomme Gopa; et en fait la fille de Kiṅkinisvara que SCHIEFNER appelle Gantācabda. Ce nom traduit exactement le chinois *tchong-cheng* « son de cloche » ou de gong. Il parait très probable que le texte tibétain doit être préféré, et que le traducteur a fait un contresens, prenant le nom du père de la jeune fille pour le lieu de sa résidence.

([4]) TT, p. 12 a ; TK, p. 12 a 下.

Au moment où il rentre en ville, Mṛgajā (1), fille du Çākya Pou-kouo-sseu 不過時 (2) l'aperçoit du haut de sa terrasse et le salue de la stance :

« Bienheureuse est la paix de la mère, bienheureuse la paix du père, bienheureuse la paix de l'épouse qui possède un tel époux ! »

Le Bodhisattva préoccupé à ce moment de la pensée du nirvāṇa, croit entendre ce mot, dans *nirvṛta* « bienheureux » et, tout joyeux de ce présage, il détache son collier, le lance à la jeune fille, et par sa puissance fait en sorte qu'il retombe exactement sur ses épaules. Au récit de cet incident, le roi Çuddhodana la fait venir au palais, lui donne vingt mille suivantes, et la fait épouser au prince. « Alors le Bodhisattva eut trois épouses, l'une nommée Mṛgajā, la seconde Gopikā, la troisième Yaçodharā ; Yaçodharā était la principale (3). »

Au k. 4, le Bodhisattva s'apprête à quitter le palais. Mais, songe-t-il, si avec mes trois épouses et soixante mille femmes de service je garde la continence 若不與爲俗樂, on ne croira pas que je suis un puruṣa 丈夫. Il se décide alors à connaître Yaçodharā, qui conçoit et se réjouit de lui annoncer cette nouvelle le lendemain. Mais le lendemain, il n'était plus au palais ; il était parti dans la nuit (4). L'auteur décrit la douleur de Yaçodharā et ne dit rien des autres épouses.

Au récit des austérités que pratique le prince, toute la cour, prise de zèle, veut les imiter. Mais Çuddhodana, craignant pour l'enfant que porte Yaçodharā, s'oppose à ce qu'elle réduise sa nourriture quotidienne à un grain de riz, un grain de millet 麻 et une fève (5). Des années se passent : à la nouvelle que le prince a atteint l'illumination, la joie est générale. Yaçodharā, après six ans de grossesse, met au monde un fils, qu'on appelle Rāhula, parce qu'il naît au moment d'une éclipse de lune (6).

Cependant Çuddhodana ne peut croire que cet enfant soit bien de son fils (7). Alors Yaçodharā le place sur une grosse pierre et la fait jeter dans

---

(1) TT, p. 13 b ; TK, p. 13 b 下. Le texte chinois a 鹿王, qui donnerait Mṛgarāja ; mais le nom de Mṛgajā est connu non seulement par le texte tibétain, mais aussi par d'autres ouvrages chinois, notamment le Vinaya proprement dit des Mūla-Sarvāstivādin 根本說一切有部毗那耶, k. 18, où sont nommées ensemble les trois épouses du Bodhisattva, Yaçodharā, Gopikā 瞿比迦 et Mṛgajā 密伽闍, « qui signifie née de la gazelle, 鹿子 ». Il parait probable qu'il faut lire ici 生 au lieu de 王.

(2) Le tibétain a Kālika, d'après Rockhill, *op. cit.*, p. 23. Cf. infra, p. 27.

(3) TT, p. 13 b ; TK, p. 13 b 下.

(4) TT, p. 14 b ; TK, p. 14 b 上.

(5) K. 5 ; TT, p. 19 b ; TK, p. 19 b 上.

(6) TT, p. 22 a ; TK, p. 22 a 下.

(7) On remarquera que ceci cadre mal avec ce qui précède. Il y a évidemment ici, comme aussi plus loin, juxtaposition de légendes différentes.

l'étang où se baignait autrefois son époux, en demandant que, s'il est le fils du Bodhisattva, cette pierre surnage. Le miracle s'accomplit, et elle est justifiée ([1]).

Au k. 10 ([2]), se place un épisode assez curieux. Devadatta, pour se venger des échecs que lui a infligés le Buddha, veut épouser Yaçodharā. Il lui fait dire que le çramana Gautama ayant renoncé au trône, c'est lui qui doit prendre sa place, et lui demande si elle consentira à être sa femme. Yaçodharā avise Gomikā 瞿彌迦 ([3]) de cette proposition, et celle-ci lui conseille de demander à Devadatta de venir d'abord éprouver sa force. Lorsqu'il se présente, il se trouve en face de Gomikā et de ses suivantes qui l'accueillent par des rires. Devadatta, interdit, joint les mains. Gomikā les saisit de la main gauche avec la force *ta no-kin-na* 大諾近那, et sous sa pression, le sang jaillit des doigts de l'ambitieux, qu'elle lance dans l'étang où se baignait autrefois le bodhisattva.

Cet échec ne le corrige pas. Un autre jour, il demande aux Çākya de le faire roi. Ceux-ci lui répondent : « Le Bodhisattva a laissé une reine ; épousez-la et vous serez notre roi ». Devadatta s'introduit jusqu'à la chambre de Yaçodharā et lui annonce qu'il va être roi. Mais celle-ci se lève de son lit, et avec la force *ta pouo seu kien-t'o* 大鉢塞建柁, saisit ses mains qu'il avait jointes et fait jaillir le sang de ses doigts. Puis elle l'accable de reproches violents et lui déclare que nul ne peut l'approcher après qu'elle a été l'épouse du Bodhisattva. Devadatta se retire tout honteux ; et les Çākya l'accueillent à sa sortie du palais en lui conseillant d'aller demander pardon au Buddha ([4]).

Le k. 12 commence par un rappel, un nouveau récit du miracle de la pierre flottante par lequel Yaçodharā prouva que Rāhula était bien le fils de Siddhārta. On y voit, de plus qu'au k. 5, qu'à son ordre la pierre traversa l'étang et revint ensuite à la place d'où elle était partie. Yaçodharā se proposait d'établir plus clairement encore son innocence par un nouveau prodige si le Buddha revenait à Kapilavastu. Quand il y revient en effet, douze ans après son départ, elle achète à une femme hérétique, pour 500 pièces d'or, un charme

---

(1) TT, p. 22 b ; TK, p. 22 b 上. Le même fait est rapporté tout différemment dans le *Tsa pao tsang king*, k. 9. Cf. CHAVANNES, *Cinq cents contes*, III, p. 136.

(2) TT, p. 43 a ; TK, p. 43 b 上下.

(3) Il est indubitable qu'il faut lire Gopikā. On ne voit pas d'où sortirait cette femme résidant au palais, entourée de suivantes, en relations intimes avec Yaçodharā, et douée de pouvoirs extraordinaires. Au reste, ce n'est pas la seule transcription qui soit particulière à ce *kiuan* ; on y trouve 舍迦 pour Çakya, 多 au lieu de 陀 dans Yaçodhara, etc. ; sans doute le pinceau n'a pas été tenu pour tout l'ouvrage par le même membre de ce que notre regretté collègue E. HUBER appelait pittoresquement la *Sanskrit Text Society* présidée par Yi-tsing.

(4) Ce n'est pas le seul doublet que contienne ce texte ; on en verra d'autres plus loin. L'auteur a cherché à utiliser et à mettre en ordre toutes les traditions dont il a pu avoir connaissance.

d'amour mutuel 相愛藥丸, qu'elle met dans la main de Rāhula en présence des gens du palais, en lui ordonnant de le porter à son père. Le Buddha savait à quelles calomnies elle avait été en butte à propos de la naissance de Rāhula et voulait faire éclater son innocence. Pour cela il fit apparaître cinq cents buddha tous identiques à lui-même 化爲五百世尊佛形一等. Rāhula passa devant tous et ne s'arrêta que devant son père auquel il offrit le charme. Le Buddha le prit, puis le lui rendit, et l'enfant l'avala. Le charme opéra, mais de façon toute autre que Yaçodharā ne l'avait espéré : quand le Buddha se retira, Rāhula voulut le suivre, et éclata en sanglots lorsque les femmes tentèrent de le retenir ; il finit par leur échapper et partit à la suite de son père. Celui-ci « sachant que c'était la dernière existence de Rāhula, qu'il devait devenir arhat 當證聖果 » ne voulait pas le laisser dans le monde. Çuddhodana apprenant que le Buddha voulait sauver 度 Rāhula, lui demanda de le lui laisser un jour pour lui faire offrande 供養. Le Buddha y consentit. Une grande fête 大會 fut célébrée au palais en l'honneur de Rāhula ; et le lendemain Çuddhodana le ramena à son père, qui chargea Çāriputra d'en faire un moine.

Les disciples demandèrent alors comment Rāhula avait pu reconnaître son père au milieu des cinq cents buddha. « Ce n'est pas la première fois que Rāhula me reconnaît ainsi en m'offrant quelque chose », dit le Buddha et il conte alors le jātaka du « rusé voleur » connu par la traduction qu'en a donnée Schiefner d'après le *Kandjour*, et dans lequel il a reconnu une version indoue du conte égyptien du Trésor du roi Rhampsinite [1]. Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter que la traduction chinoise présente quelques différences avec la tibétaine qu'a suivie Schiefner. Très légères dans la première partie, elles prennent un peu plus d'importance dans la seconde. Lorsque son oncle lui demande ce qu'est devenue la patte du lièvre qu'il a mangée en cachette, le jeune voleur répond impudemment : « Ce lièvre n'a jamais eu que ces trois pattes 其兎本來有此三脚. Pourquoi m'en réclamez-vous une quatrième ?» Pour rendre les derniers devoirs à son oncle, il se déguise en « brahmane pratiquant les actions pures » 淨行婆羅門. Pour se saisir du coquin qu'il recherche, ce n'est pas sur le bord de la rivière que le roi place sa fille, mais dans une barque, que lui-même et sa suite surveillent à distance, montés dans d'autres bateaux, tandis que des gardes sont postés sur les rives du Gange. Et il lui recommande de pousser de grands cris si quelqu'un s'approche d'elle. Le voleur alors va s'installer en amont, et jette dans le fleuve une jarre qui, entraînée par le courant, va s'échouer sur le rivage, où les gardes accourent, la brisent à coups de bâtons et la trouvent vide. Il répète cette opération deux,

---

[1] *Tibetan tales*, p. 37, note. Cf. aussi *BEFEO*, IV, *Etudes de littérature bouddhique*, par E. Huber, p. 701 sqq. où l'on trouvera la traduction de ce jātaka d'après le *Cheng king* 生經, reproduit par le *King liu yi siang* 經律異相.

trois et jusqu'à dix fois, si bien que les gardes finissent par ne plus faire attention aux jarres qui se succèdent au fil du courant. Lui-même alors se cache la tête dans une jarre, se jette à l'eau et gagne à la nage la barque de la fille du roi, qu'il menace de tuer d'un coup du sabre dont il s'est muni, si elle pousse le moindre cri. Il la viole ainsi à son aise et se sauve. Aux cris que pousse alors la princesse, on accourt, mais naturellement on ne réussit pas à saisir le coupable. Au bout de dix mois, la princesse met au monde un fils. Le roi donnant une fête à cette occasion, le « rusé voleur », déguisé en fonctionnaire du palais 給 使, annonce non pas aux « serviteurs du roi », mais à tout le peuple, que le roi, en signe de réjouissance autorise, durant cette nuit, le pillage général et l'assouvissement de toutes les passions. Pour se rendre enfin maître du « rusé voleur », le roi fait bâtir, non un enclos, mais une grande salle — 大 堂 dont la construction dura six ans. Lorsqu'elle fut terminée, il y convoqua tous les hommes du pays, sous peine de mort. Quand tous y furent réunis, il donna à son petit-fils une guirlande 鬘 en lui ordonnant de la porter à son père. Des gardes avaient l'ordre de s'emparer de celui qui serait ainsi désigné. L'enfant parcourut la salle et, par la force du karma, il reconnut son père auquel il remit la guirlande. Le voleur fut immédiatement arrêté. Mais le roi, admirant son intelligence et son adresse, au lieu de le punir comme on le lui conseillait, lui donna la main de sa fille et partagea son royaume avec lui. « Ce rusé voleur, c'était moi, dit le Buddha, et l'enfant était Rāhula ».

Entre temps Yaçodharā se résout à employer tous les moyens en son pouvoir pour retenir auprès d'elle « le père de Rāhula ». Elle-même, Gopikā (on retrouve ici l'orthographe ordinaire de ce nom), Mṛgajā, et leurs soixante mille suivantes se parent de leur mieux. Lorsque le Buddha vient au palais, « les trois épouses » et toutes les femmes l'accueillent au son des instruments et par des danses. Pour les convertir, il fait en leur présence un miracle, assez fréquemment décrit : il s'élève en l'air, s'y maintient en différentes postures, puis entrant en la samādhi lumière du feu 火 光 三 昧, il fait jaillir successivement du feu et de l'eau de diverses parties de son corps. Revenu à terre, il expose les quatre vérités, et toutes ces femmes atteignent le srotāpanna, 預 流 果. Seule Yaçodharā reste en proie à sa passion. Pour garder son époux, elle prépare toutes sortes d'aliments délicieux et parfumés dans le but de les présenter au Buddha. Mais les disciples en avertissent celui-ci, qui répond qu'autrefois déjà, avant qu'il se fût écarté des trois poisons 三 毒, des aliments de ce genre n'ayant pu l'attacher, à plus forte raison seront-ils sans vertu maintenant. Les disciples alors demandent pourquoi Yaçodharā essayait pareille chose, et il répond : Ce n'est pas la première fois qu'elle tente d'exciter en moi la passion au moyen de gâteaux, 歡 喜 團, modaka.

Autrefois, dans un bois solitaire non loin d'ici, vivait un ṛṣi doué des cinq abhijñā. Un jour qu'il urinait, de la semence coula avec l'urine. Une biche qui le suivait, but cette urine et se lécha ensuite la vulve. Elle conçut et mit au monde un fils qu'elle abandonna, le reconnaissant pour un homme, et que le

ṛṣi recueillit et éleva. Quand l'enfant eut douze ans, il lui poussa une corne sur la tête, et il en reçut le nom de Corne unique 獨角. Il acquit toutes les connaissances de son père. Après la mort de celui-ci, un jour qu'il était allé chercher de l'eau, la pluie le surprit pendant qu'il revenait ; il glissa dans la boue, tomba et cassa sa cruche. Prenant un peu d'eau dans le creux de sa main, il la lança vers le ciel en prononçant une formule magique interdisant à la pluie de tomber pendant douze ans.

Bénarès 波羅㮈 fut désolée par la sécheresse et la famine ; les habitants s'enfuirent dans d'autres régions. Le roi s'informa des causes de cette sécheresse, et les devins lui dirent qu'elle était due à la colère d'un ṛṣi, et que le seul moyen de la faire cesser était de briser la puissance surnaturelle du ṛṣi. La fille aînée du roi nommée Çāntā, Tsi-tsing 寂靜 [1] offrit de se charger de l'affaire. Elle connaissait les formules magiques des brahmanes ; qu'on lui préparât un bateau qu'on garnirait de terre où l'on planterait des arbres produisant des fleurs et des fruits, de manière à ressembler à l'endroit qu'habitait le ṛṣi ; elle irait le trouver avec vingt femmes de service, briserait sa puissance et l'amènerait à la ville. On fit ce qu'elle demandait, et on mêla aux fruits du vin médicamenté 藥酒, et d'autres médicaments aux aliments. Tsi-tsing et ses compagnes se déguisent en ṛṣi ; vêtues d'écorce d'arbre et les cheveux épars, elles arrivent à l'endroit où habitait le ṛṣi, en récitant les formules magiques des brahmanes. Un disciple du ṛṣi voit de loin venir ces vingt étrangers, et les annonce à son maître qui les fait entrer, et s'étonne d'abord en une stance des belles couleurs et des formes élégantes de ces ṛṣi sans barbe et dont la poitrine présente des gonflements. 面上不生髭. 胸前有高下. Il les reçoit néanmoins de son mieux, se souvenant que son père lui avait recommandé de pratiquer l'hospitalité envers les gens de cette classe, et leur offre des fruits. « Ces fruits sont mauvais, déclare Tsi-tsing ; à l'endroit que nous habitons, il y en a d'excellents, au goût d'ambroisie. Venez-y avec nous. » Le ṛṣi les suit et entre dans le bateau qui se met en marche. Dans les noix de coco et les fruits qu'on lui offre, on avait versé du vin aphrodisiaque 婬媚藥酒, si bien que Corne-unique se livre enfin à la luxure avec la fausse ṛṣi, et ainsi perd sa puissance. Aussitôt les nuages s'amoncellent ; Corne-unique essaie de les conjurer, mais Tsi-tsing lui remontre que maintenant tous ses efforts sont inutiles. Elle l'amène au roi qui se réjouit de le voir, tandis que le peuple salue de ses acclamations la pluie qui tombe. Le roi donna alors sa fille en mariage à Corne-unique. Mais peu après celui-ci commença à la tromper avec d'autres femmes. Fureur de Tsi-tsing, qui bat son mari et lui donne des coups de pied. Le ṛṣi se souvient alors des jours passés

---

(1) Le *Fo pen hing tsi king* 佛本行集經, faisant allusion à cette légende, k. 16, transcrit ce nom *Chang-to* 商多, et en donne comme traduction 寂靜.

dans la solitude et de ses pouvoirs perdus. Il quitte sa femme, s'en retourne dans le bois, et par la pratique des vertus de son état, regagne bientôt le rang dont il était déchu. Le ṛṣi Corne-unique était le Buddha, et Tsi-tsing était Yaçodharā (1).

Après ce récit, le Buddha quitte le palais, au grand désespoir de Yaçodharā, qui monte au sommet d'un pavillon de sept étages et se précipite en bas. Mais le Buddha la soutient, et elle ne se fait aucun mal. Les disciples demandent la raison de ce prodige. « Ce n'est pas la première fois, dit le Buddha, que Yaçodharā donne sa vie par amour pour moi. » Et il conte le jātaka suivant.

Autrefois Brahmadatta, roi de Bénarès, grand chasseur, trouva dans un vallon un kinnara endormi avec sa femelle à côté de lui. Il le tua d'une flèche, et voulut prendre la kinnarī pour en faire sa femme. Elle lui demanda la permission de rendre d'abord les derniers devoirs à son époux, promettant de suivre ensuite le roi. Celui-ci y consentit. Alors elle entassa des broussailles tout autour du cadavre, y mit le feu, et se jeta elle-même dans le brasier, périssant ainsi avec son époux. Cette kinnarī était Yaçodharā (2). Puis le Buddha convertit Yaçodharā qui atteint la dignité d'arhat, et devient nonne.

Les moines eurent alors un autre doute. Pourquoi Yaçodharā a-t-elle gardé Rāhula six ans dans son sein ? Autrefois, raconte le Buddha, une femme et sa fille vivaient ensemble, fabriquant du laitage qu'elles allaient vendre en le portant elles-mêmes. Un jour, sous le prétexte de regarder le paysage, la fille laissa sa mère porter seule leur double charge l'espace de six *li*. Cette fille est maintenant Yaçodharā, et c'est en expiation de ce fait qu'elle a dû porter son enfant six ans.

Et Rāhula, s'inquiètent les moines ; pourquoi dut-il rester six ans dans le sein de sa mère ? Autrefois, répond le Buddha, deux frères Chang-k'iu 商佉, et Li-k'i-to 里企多 vivaient en ermites dans un bois non loin de Bénarès, le premier étant l'aîné et le maître du second. Un jour qu'ils étaient allés à la montagne chercher des fruits, le premier avait emporté avec lui une cruche pleine d'eau. Le cadet, qui n'avait pas pris cette précaution, but l'eau de son frère. Celui-ci en fut irrité et ordonna à son disciple d'aller demander une punition de sa faute au roi qui était Brahmadatta. Li-k'i-to rencontra le roi qui se rendait à la chasse, s'accusa de son péché et en demanda la punition. Le roi déclara d'abord qu'il n'y avait pas la matière à châtiment, puis l'ermite insistant, il se fâcha et lui dit : « Eh bien, reste ici, je te punirai à mon retour ».

---

(1) On trouvera plus loin une version de ce jātaka offrant quelques différences avec la précédente. Comparer dans COWELL, *The jātaka*, V, n° 523 et 526. Cf. aussi H. LÜDERS, *Zur Sage von Ṛṣyaśriṅga*. (*Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologish-historische Klasse*, 1901).

(2) Rapprocher de ce jātaka, le *Canda-kinnara-jātaka* (COWELL, *op. cit.*, n° 485), dont toutefois le dénouement est tout différent

Mais il revint par un autre chemin, et oublia complètement Li-k'i-to. Au bout de six jours, les ministres avisèrent le roi que l'ermite était toujours immobile à la place où il l'avait laissé. Le roi déclara que cela suffisait pour sa punition, et qu'il pouvait s'en retourner. Les ministres transmirent cette décision à Li-k'i-to, qui partit joyeux. Brahmadatta est devenu maintenant Rāhula ; en punition de son mouvement de colère et de son oubli, il a dû rester six ans dans le sein de sa mère.

Au Tibet on retrouve Gopā, Yaçodharā et Mrgajā comme épouses du Bodhisattva. Dans ses *Notices on the Life of Shakya extracted from the tibetan authorities* (*Asiatic Researches*, XX, p. 290), Csoma de Körös a écrit :

... The King ordered his Ministers to seek for such a damsel. They find one (S. Gopá ; Tib. *Sa-htsho-ma*) the daughter of the Shakya Pe-chonchan. ... he obtains Gopá... He marries afterwards Yashodhará (Tib. Grags-Hsin-ma) and another of the name of Ri-dags-Skyes (Deer-born). The two first are much celebrated. But it seems that frequently both the names are attributed to the same person. By Yashodhará, Shákya had one son named Rahula.

Plus loin, p. 308, note 21, il cite, il est vrai, comme épouses de Siddhārta, Yaçodharā, Gopā et Utpalavarnā ; mais il doit y avoir erreur en ce qui concerne la troisième. Car Rockhill dans *The Life of the Buddha*, p. 21, note 2, déclare n'avoir rien trouvé de tel dans le *Dulva*, qui, dit-il, parle de façon distincte de trois épouses différentes, Yaçodharā, Gopā et Mrgajā.

Le *Dulva*, on le sait, n'est en somme que la traduction du Vinaya des Mulā-Sarvāstivādin ; c'est pourquoi j'en parle ici, mais il n'y a pas lieu d'y insister davantage.

Les autres Vinaya traduits en chinois sont naturellement beaucoup moins explicites que le précédent ; ils sont même extrêmement pauvres en renseignements sur le point qui nous occupe. Celui des Dharmagupta, *Sseu fen liu* 四分律, k. 31, rapportant avec des détails assez particuliers la légende de Sumedha, qu'il appelle le māṇava Megha 彌却摩納, comme le *Mahāvastu*, donne à la jeune fille qui lui cède ses lotus le nom de Sou-lo-p'o-t'i, Çūravatī (?) 蘇羅婆提 (1). Son père, le brahmane Ye-jo-p'o 耶若婆, est-il dit, est maintenant le Çākya Daṇḍapāṇi 執杖釋種, et elle-même est à présent Gopā 瞿夷 (2). On n'y trouve aucune allusion à quelque autre épouse du Bodhisattva.

(1) Comparer dans le *Siu-ta-na king* 須大拏經, *Siu-t'o-lo* 須陀羅 ou *Siu-lo-t'o*. Cf. Chavannes, *Cinq cents contes*, III, p. 386.

(2) Kiu-yi. Cette transcription et les autres du même genre, K'ieou-yi 裘夷, Kiu-yi 俱夷, etc., « supposent l'usage, au moins dans la langue parlée par les premiers missionnaires, de la prononciation go-i, forme normalement altérée de gopi = gopa » (Chavannes, *op. cit.*, I, p. 23, n. 1). Il faut pourtant remarquer que la voyelle *i* est à peu près générale dans les transcriptions chinoises de ce nom. On a vu Yi-tsing l'écrire 瞿比(彌)迦. Kumārajīva l'écrit 劬毗耶. Cf. plus loin les citations du *Ta tche tou louen*. On verra tout à l'heure Fa-hien sous les Song l'écrire 裘閑迦. Le

Celui des Mahāsāṃghika 摩訶僧祇律, ne parle pas du mariage du Bodhisattva, et s'il mentionne la conception de Rāhula, il ne dit rien de sa mère. Mais il cite le nom de Yaçodharā à l'occasion de son entrée dans la communauté.

Celui des Mahīçāsaka 彌沙塞和醯五分律, k. 15, est muet également au sujet du mariage du Bodhisattva, et dit simplement qu'il eut un fils nommé Rāhula. Il rapporte à la vérité l'épisode de la jeune fille qui le salue de la stance sur le bonheur de ses parents et de son épouse, mais il ne donne pas le nom de l'héroïne et ne dit pas qu'elle soit devenue la femme de Siddhārta. Au k. 17, à propos du retour du Buddha à Kapilavastu, il parle de la « mère de Rāhula », envoyant son fils réclamer son héritage à son père, mais ne la nomme pas.

* * *

Le *Lalitavistara*.

Des différentes vies du Buddha contenues dans le canon du Nord, celle-ci est la plus connue, grâce aux deux traductions qu'en a faites Foucaux, l'une d'après le texte tibétain, l'autre d'après un texte sanskrit. Ces deux textes semblent à la vérité ne donner qu'une seule épouse au prince Siddhārta; tous deux la nomment Gopā, et en font la fille du Çākya Daṇḍapāṇi, « le Porteur de bâton », — « le Gladiateur », d'après Csoma de Kōrōs [1]. On sait dans quelles conditions et au prix de quelles difficultés s'accomplit ce mariage. Sur le désir du roi Çuddhodana, on rechercha une jeune fille capable de plaire au prince et satisfaisant aux conditions posées par lui. On trouva Gopā. Amenée au palais avec beaucoup d'autres, elle se montra la dernière au prince, et lui plut si bien qu'il se dépouilla pour elle de son collier. Toutefois, Daṇḍapāṇi, doutant des qualités du prince qui était fort jeune et ne s'était encore révélé par aucune action de nature à attirer l'attention, s'opposait au mariage. Alors eurent lieu les célèbres épreuves dont Gopā devait être le prix et dont Siddhārta sortit vainqueur. Et c'est de Gopā que naquit plus tard Rāhula. D'autre part, les textes sanskrit et tibétain, bien que donnant de la façon la plus nette le nom de Gopā

---

même nom, bien que s'appliquant à un personnage différent, est écrit 瞿夷 dans le *Dirghāgama*, 瞿毗 dans le Madhyamagama, 具毗耶 dans le *Tsa pao tsang king*, tandis que dans ce dernier ouvrage, la transcription *K'iu-ho* 渠彧 devrait être restituée en Gopa, d'après M. Chavannes, *op. cit.*, III, p. 59, note. Dans ce dernier cas, il s'agit d'un nom d'homme. Dans *l'Avataṃsaka* figure parmi les personnages visités par Chan-ts'ai 善財, une « fille des Çākya de Kapilavastu » dont le nom est transcrit 瞿夷 par Buddhabhadra (p. 56), et 瞿波 par Çikṣānanda (p. 74). Le féminin normal de *gopa* est *gopī*, d'après Monier-Williams, (*Sanskrit-English Dictionary*, s. v.) qui ajoute qu'on ne connaît *gopā* comme nom de femme que par le seul *Lalitavistara*. D'autre part, le diminutif *gopikā* ne semble pouvoir provenir que d'une forme *gopī*.

(1) *Grammar of the tibetan language*, p. 102.

à l'épouse du prince parlent aussi à deux reprises, mais incidemment, pour ainsi dire, d'une certaine Yaçovatī [1], qu'on identifie à Yaçodharā, et à laquelle une fois [2] ils semblent attribuer un rôle qui aurait convenu à une épouse.

Le *Lalitavistara* fut traduit en chinois à quatre reprises. Il ne nous reste aujourd'hui que deux de ces traductions. La première, portant le titre de *P'ou yao king* 普曜經, l'œuvre de Dharmarakṣa, Tchou Fa-hou 竺法護, est datée de 308. La seconde fut faite par Divakara beaucoup plus tard, en 680, et est intitulée [*Fang kouang*] *ta tchouang yen king* [方廣] 大莊嚴經. Encore que la première soit plus brève, résume et parfois supprime certains passages difficiles, comme les longues stances d'exhortation que font entendre les dieux au milieu des concerts du palais (chap. XIII), et que la seconde au contraire semble parfois développer le texte traduit par Foucaux ou y ajouter certains détails, on peut dire que dans l'ensemble la concordance est parfaite entre ces ouvrages. Sauf pourtant sur un point de première importance pour nous. Dans les deux traductions chinoises, le père de la jeune fille est bien nommé Daṇḍapāṇi, « le Çākya porteur de bâton » 執杖釋種, d'après Dharmarakṣa, « le ministre porteur de bâton » 執杖大臣, d'après Divakara. Mais la jeune fille elle-même, qui, d'après le premier, s'appelle Gopā, comme dans les textes sanskrit et tibétain, avec Divakara devient Yaçodharā. N'essayons pas pour le moment de tirer aucune conséquence de ce fait. Quant à la Yaçovatī ou Yaçomatī qui paraît dans les textes sanskrit et tibétain, les traductions chinoises ne fournissent aucun éclaircissement à son sujet. Celle de Divakara ne connaît jamais que Yaçodharā ; et celle de Dharmarakṣa où il eût été particulièrement intéressant d'en vérifier la forme, ne contient pas les courtes phrases où ce nom apparaît.

* * *

Deuxième vie du Buddha.

Je désigne ainsi provisoirement un ouvrage dont le canon chinois contient quatre traductions, inégalement développées et certainement faites sur des textes assez différents les uns des autres, ce qui est peut-être un signe de la popularité de l'ouvrage original et de sa grande diffusion. La première, le *Sieou hing pen ki king* 修行本起經, en 2 *kiuan*, date de l'année 197, et est attribuée à la collaboration de Tchou Ta-li 竺大力, peut-être Mahābala, qualifié de Traipiṭaka du Si-yu 西域三藏, et de K'ang Meng-siang 康孟詳. Elle s'arrête au moment où le Bodhisattva vient de devenir Buddha sous l'arbre de la bodhi. Inutile d'insister sur l'intérêt que présente cette date reculée,

---

[1] Foucaux, *Lalitavistara*, pp. 80 et 194 ; *Rgya tch'er rol pa*, p. 96 et 211.

[2] Ch. XV, où Chandaka regrette que les dieux l'aient endormie et qu'ainsi elle n'ait pu s'opposer au départ du prince.

qui garantit la sérieuse antiquité de l'ouvrage. La seconde, le *T'ai-tseu Chouei-ying pen ki king* 太子瑞應本起經, en 2 *kiuan*, postérieure d'un quart de siècle environ, est l'œuvre de l'upāsaka Yue-tche Tche-kien 月支優婆塞支謙, qui travailla entre 223 et 253.

La troisième, le *Yi tch'ou p'ou-sa pen ki king* 異出菩薩本起經 en un seul *kiuan*, est de l'upāsaka Nie Tao-tchen 居士聶道眞, et se place dans les premières années du IV[e] siècle. Elle ne représente qu'un résumé fort succinct de l'ouvrage original dans la forme où le fait connaître la traduction précédente.

La quatrième, le *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king* 過去現在因果經, en 4 *kiuan*, est de Guṇabhadra, et se place entre 435 et 443.

C'est le Buddha lui-même qui conte certains événements du passé ayant conditionné son existence actuelle, et les commencements de celle-ci. L'événement dominant de ses existences antérieures est naturellement l'histoire si célèbre de Sumedha. Les quatre traductions la présentent d'ailleurs avec des différences assez importantes, ne touchant pourtant pas à l'essentiel de la légende ; et entre les quatre versions, la plus intéressante sans contredit est celle que donne la plus ancienne traduction (1), encore qu'elle laisse de côté certains détails traditionnels, comme le vêtement de peau de cerf et l'usage qui en est fait. Sumedha y est représenté comme un māṇava brahmacarin, *fan che jou-t'ong* 梵士儒童, nommé Lumière sans tache 無垢光 (2) ; toutefois dans tout le récit, le titre de jou-t'ong remplace le nom propre et est traité comme tel. Ce qu'il y a à en retenir pour notre sujet, c'est que le buddha Dīpaṃkara 錠光佛, en annonçant à Sumedha que, après cent kalpa (3), il deviendra lui-même buddha sous le nom de Çākya-muni, énumère les principaux membres de sa famille. « Ton père, lui dit-il, s'appellera Çuddhodana 白淨, ta mère, Māyā 摩耶, ton épouse, K'ieou-yi 裘夷 Gopa, ton fils Rāhula ».

Dans le *T'ai-tseu chouei-ying pen ki king*, la prophétie de Dīpaṃkara ne contient pas le nom de la future épouse du Buddha ; mais par contre, la jeune fille appartenant à la maison royale 王家女, qui cède ses lotus à Sumedha à condition d'être sa femme pendant toutes ses existences futures, se nomme Kiu-yi 瞿夷. Même chose dans le *Yi tch'ou p'ou-sa pen ki king* qui donne au bodhisattva le nom de Māṇava 摩納, et celui de Gopī Kiu-yi 俱夷 à la porteuse des sept fleurs de lotus de l'espèce utpala 優鉢.

Le *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king* ne dit rien d'elle, sinon qu'elle était une esclave de la maison royale 王家青衣 (4), et la prophétie de Dīpaṃkara est muette au sujet de la future épouse de Çākya-muni.

---

(1) La conversation de Sumedha et de la jeune fille qui lui cède ses lotus, est en stances d'assez jolie allure.

(2) Nāgārjuna le nomme Sumati 須摩提. *Ta tche tou louen* 大智度論, k.

(3) Il sera dit plus loin qu'il gagnera 9 kalpa par son énergie.

(4) L'expression *ts'ing yi* 青衣 correspond au sanskrit *dāsā* ou *dāsī* du *Lalitavistara*, ch. VII, dans la traduction de Divakara.

Ce qui concerne le mariage du prince Siddhārta est plus net. D'après le *Sieou hing pen ki king*, en dépit des efforts des cinq cents femmes chargées de le distraire, le prince s'ennuie et ne prend aucun intérêt aux plaisirs qu'elles lui offrent. Il a dix-sept ans (k. 1, chap. III). Les ministres proposent divers moyens de l'occuper et de ramener son esprit vers le monde. On s'arrête à celui du mariage. Un petit roi nommé Suprabuddha 須 波 佛 (en langue des Han, *Chan-kio* 善 覺) avait une fille d'une grande beauté nommée K'ieou-yi 裘 夷, Gopī. Les rois de huit pays l'avaient demandée pour leurs fils, mais il ne l'avait accordée à aucun. Le roi Çuddhodana le fit appeler et la lui demanda à son tour pour son fils. Suprabuddha répondit : « Ma fille a sa mère, et il y a aussi mes ministres, mon purohita, *kouo-che* 國 師 (?) et les brahmanes. Il faut de plus consulter les présages. Je vous ferai savoir ma réponse. » Mais ces demandes l'inquiétaient ; il craignait de se faire des ennemis de ceux à qui il refuserait. Lorsqu'il fut de retour dans son royaume, sa fille s'aperçut de son ennui et s'en fit expliquer la cause. « Soyez tranquille, lui dit-elle. Cette affaire est aisée à arranger. Dans sept jours, je ferai moi-même mon choix. » En conséquence Suprabuddha fit savoir au roi Çuddhodana que dans sept jours, sa fille choisirait elle-même son mari, et que ce serait le plus puissant guerrier et le plus habile dans les arts de tout le pays. Le jour venu, Gopī, accompagnée de cinq cents suivantes, alla se placer sur la porte royale (?) 國 門 上, et assista de là aux épreuves bien connues, dont Siddhārta sortit vainqueur.

Après avoir triomphé de tous ses concurrents, il s'approcha de la porte où se tenait Gopī, et détacha son collier pour le lui lancer, malgré les représentations d'Udāyin qui craignait que le collier ne s'égarât sur quelque autre femme. Mais il tomba exactement sur les épaules de Gopī, aux acclamations des autres femmes. « Alors Suprabuddha accorda sa fille au prince, et elle fut conduite au palais. Ses vingt mille suivantes y faisaient jour et nuit une admirable musique. Mais l'esprit du prince héritier n'en était pas réjoui ; il ne faisait que désirer d'abandonner tout pour se livrer aux pratiques de la Voie. Le roi s'en inquiéta. Il convoqua ses ministres et leur demanda conseil. Ceux-ci furent d'avis qu'il fallait lui faire contracter un nouveau mariage et augmenter le nombre de ses musiciennes et danseuses. Alors on lui fit épouser deux belles femmes, l'une appelée Tchong-tch'eng-wei 衆 稱 味, l'autre Tch'ang-lo-yi 常 樂 意. Chacune de ces princesses 夫 人 avait vingt mille suivantes, soit pour les trois, soixante mille suivantes, toutes belles, semblables à des apsaras. »

Il n'est plus question ensuite de ces deux dernières épouses. Lorsque le prince quitte le palais de son père, à l'âge de dix-neuf ans, le septième jour du quatrième mois, c'est Gopī qui a les cinq songes avertisseurs et c'est elle seule avec les suivantes qui se désole ensuite de la fuite de son époux. C'est elle seule qui au retour de Candaka vient embrasser en pleurant la tête du cheval qu'il ramène, et qui pleure avec le roi aux yeux de tout le peuple. Il n'est pas davantage question de Rāhula, que la prophétie de Dīpaṃkara avait annoncé. Mais cela s'explique assez du fait que cette traduction n'est pas complète.

La seconde traduction, le *T'ai-tseu Chouei-ying pen ki king*, dut être faite sur un texte fortement abrégé et considérablement remanié. Pour nous en tenir au récit du mariage du prince et des événements connexes, le mariage qui précédait les quatre sorties du jeune homme, dans la précédente, est placé dans celle-ci entre la troisième et la quatrième, les apparitions qu'il y voit, attribuées correctement dans la première à un dieu Çuddhāvāsa 首陀會天, dont même on donne le nom, Nandivara (?) 難提和羅, le sont dans la seconde à Indra. Le mariage lui-même est traité en quelques lignes.

Lorsque le prince héritier atteignit l'âge de dix-sept ans, son père réunit toutes les jeunes filles du pays pour lui permettre de se choisir une épouse parmi elles. Aucune ne lui plut. Enfin, la dernière de toutes, parut Kiu-yi 瞿夷, Gopī, supérieure à toutes par sa beauté et son intelligence. C'était la jeune fille qui lui avait vendu ses lotus dans une existence antérieure, est-il dit simplement. Le prince l'épouse, mais ne l'approche point. Il met à son union définitive avec elle une série de conditions, qu'il élude successivement. Le résultat en est que « les suivantes se demandent toutes s'il ne serait pas impuissant 不能男. Mais alors le prince héritier toucha de la main le ventre de la princesse en disant : « Dans six ans tu enfanteras un fils. » Et en ce moment même, elle conçut. » Ces derniers détails sont inconnus à la première traduction ; par contre, il n'est fait aucune allusion aux autres épouses dont celle-ci parlait si nettement. Il est seulement dit, comme d'ailleurs en beaucoup d'autres ouvrages, qu'après chacune des sorties de son fils et pour conjurer la tristesse qu'il en rapportait, le roi Çuddhodana lui donnait 500 nouvelles musiciennes.

Dans le *Yi tch'ou p'ou-sa pen ki king*, le mariage du prince se place également entre la troisième et la quatrième sortie, et c'est aussi Indra qui, pour le dégoûter du monde, se transforme en malade, en vieillard, etc. Le prince a vingt ans. Malgré son éloignement pour le mariage, son père réunit pour lui permettre de faire son choix, toutes les jeunes filles du pays. Il choisit Gopī, celle-là même qui autrefois lui avait cédé ses lotus.

Le *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king* représente un nouvel état du texte original. La scène, que la première traduction plaçait à Kapilavastu et que la seconde ne situait pas, est transportée ici au Jetavana. En général tout y est plus long, plus développé que dans les précédentes. Le mariage ici précède les quatre sorties classiques. Il est décidé pour remédier à la tristesse causée au prince par l'événement suivant. Tandis que, assis sous un arbre, il regardait les travaux des agriculteurs, un dieu Çuddhāvāsa se transforma en « insecte de terre », qu'un oiseau mangea. Et le prince commença à gémir sur le malheur des êtres se dévorant les uns les autres.

« En ce temps là, le prince héritier atteignit l'âge de dix-sept ans. Le roi assembla ses ministres et tint conseil avec eux, disant : « Le prince héritier est maintenant avancé en âge. Il convient de lui chercher une épouse. » Les ministres dirent : « Il y a un brahmane de la race des Çākya, nommé Mahānāma. Il a une fille du nom de Yaçodharā, belle de visage, intelligente, sage,

dépassant les autres par ses talents, bien instruite des règles. Telles sont ses qualités. Elle est digne d'être l'épouse du prince héritier. » Le roi la fait examiner par une vieille suivante du palais, et sur son rapport favorable, la demande à son père. Le mariage se fait, mais le prince ne s'approche pas de son épouse, et son père se demande avec inquiétude s'il n'est pas impuissant. Les quatre sorties viennent accroître la tristesse du prince, et les nouvelles musiciennes qui lui dont données après chacune d'elles, ne réussissent pas à l'en tirer. Le roi se rend compte que son fils va le quitter, et se désole de n'avoir pas d'héritier. Il recommande à Yaçodharā d'empêcher ce départ, et celle-ci dès lors ne quitte plus le prince ni de jour ni de nuit.

Le prince a dix-neuf ans : il demande à son père l'autorisation de partir. Celui-ci tout en larmes, se plaint de n'avoir pas d'héritier, et Siddhārta, à sa prière, consent à remettre son départ. Entre temps, les devins de Kapilavastu assurent que s'il n'est pas parti dans sept jours, il restera définitivement et sera roi Cakravartin. Alors, on redouble de surveillance, on met des gardes à toutes les portes. Par égard pour son père qui désire avoir un héritier de son trône, le prince touche de la main gauche le ventre de Yaçodharā qui immédiatement se sent enceinte.

Les cinq rêves attribués plus haut à Gopī pendant la nuit du départ du prince sont ici réduits à trois, et c'est à Yaçodharā qu'ils apparaissent.

A la fin de l'ouvrage, le Buddha affirme que Yaçodharā est bien la jeune fille qui lui a cédé ses lotus, au temps de Dīpaṃkara.

⁂

L'*Abhiniṣkramaṇa sūtra*.

La grande vie du Buddha, *Fo pen hing tsi king* 佛本行集經 fut traduite en chinois en 389 par Jñānagupta, qui était originaire du Gandhāra. On l'identifie généralement à l'*Abhiniṣkramaṇa sūtra* du canon tibétain. L'ouvrage se termine par la note suivante :

Peut-être demandera-t-on comment il convient d'appeler ce sūtra. Réponse : les maîtres des Mahāsāṃghika l'appellent *Ta-sseu* 大事, *Mahāvastu* (1) ; les maîtres des Sarvāstivādin l'appellent *Ta-tchouang-yen* 大莊嚴, *Lalitavistara* ; les maîtres des Kāçyapīya l'appellent *Fo cheng yin yuan* 佛生因緣, *nidāna* de la naissance du Buddha ; les maîtres des Dharmagupta l'appellent *Che-kia meou-ni Fo pen hing* 釋迦牟尼佛本行, actions-origines du Buddha Çākya-muni ; les maîtres des Mahīçāsaka l'appellent *Pi-ni tsang ken pen* 毘尼藏根本, fondement et origine du Vinaya pitaka.

---

(1) [illegible], *The romantic legend of Sâkya Buddha*, p. 386

Cette note, comme les diverses remarques critiques qui parsèment le texte chinois, est sans doute l'œuvre de Jñānagupta. Elle fait croire que l'ouvrage original jouissait d'une grande diffusion et était utilisé au moins dans quatre des écoles les plus importantes. Le fait est à considérer si l'on veut se rendre compte de l'importance de la tradition qu'il représente. Bien que cet ouvrage ait été en partie traduit, en partie résumé par Beal sous le titre de *The Romantic Legend of Sâkya Buddha*, il me paraît indispensable d'y insister un peu, d'abord parce que Beal a omis certains détails intéressants pour notre sujet, ensuite parce que cette vie du Maître semble avoir eu anciennement une assez grande autorité. Le Buddha y raconte un certain nombre de ses vies antérieures, et insiste sur les prophéties que lui ont faites plusieurs de ses prédécesseurs. L'histoire de Sumedha y reçoit un grand développement. Il y est appelé Megha 雲, comme dans le *Mahāvastu* (1), et quelques autres détails s'apparentent aussi à cette forme de la légende. La jeune fille qui lui cède ses lotus est appelée Hien-tchö 賢者, et est présentée comme une esclave 青衣取水婢女. Elle doit être dans ses existences futures l'épouse du bodhisattva, et deviendra nonne.

Lorsque le prince a dix-neuf ans, son père lui construit trois palais pour les trois saisons, et songe à le marier. Parmi toutes celles qui lui sont présentées, c'est Yaçodharā, fille du Çākya ministre Mahānāma, que le prince choisit, dans une scène tout à fait analogue à celle que le *Lalitavistara* décrit à propos de Gopā. Suit un premier jātaka expliquant pourquoi Yaçodharā a refusé d'accepter les parures que le prince voulait lui donner. Le purohita du roi va demander à Mahānāma sa fille pour être mariée au prince. Mais Mahānāma exige que celui-ci fasse d'abord preuve de ses talents et se mesure avec ses rivaux dans des épreuves publiques. Après le triomphe de Siddhārta, il s'excuse et lui accorde sa fille. Yaçodharā s'installe au palais avec cinq cents suivantes. Ici le Buddha raconte un autre jātaka, qu'on pourrait dénommer « Le fabricant d'aiguilles », destiné à expliquer pourquoi il a dû faire preuve de ses talents avant d'obtenir la main de Yaçodharā. Ce jātaka n'est qu'une forme légèrement modifiée du *Sucī-jātaka*, n° 387 de Cowell. La jeune fille, dans ce dernier, est simplement présentée comme « la mère de Rāhula » ; ici, il est dit nettement qu'elle est Yaçodharā.

« Il y avait à Kapilavastu un ministre Çākya, dont le nom de clan était Daṇḍa 檀茶, et le nom de famille, Pāṇi 波尼 ... Il avait une fille nommée Gautamī 瞿多彌, belle, aimable, sans égale, pas trop petite, pas trop grande, pas trop grasse, pas trop maigre, pas trop blanche, pas trop noire, pas trop libérale, pas trop économe, dans sa première jeunesse, le joyau du pays. » Le roi Çuddhodana la fait demander pour son fils ; mais en même temps le père de Nanda la

(1) Cf. Senart, *Le Mahāvastu*, I, p. XLIV.

demande pour le sien, et Devadatta la recherche pour lui-même. Daṇḍapāṇi hésite ; il craint de s'attirer la haine de ceux dont il sera contraint d'écarter la demande. Son ennui provoque les interrogations de sa fille, à laquelle il fait part de la situation. Celle-ci déclare qu'elle se charge de trancher la difficulté. Elle fait convoquer les jeunes Çākya, au nombre de cinq cents. Tous se présentent parfumés de leur mieux et couverts de parures. Siddhārta n'a que des pendants d'oreille et quelques guirlandes de lotus d'or sur la tête. Gautamī déclare que les autres lui semblent avoir des allures de femmes, et qu'elle ne veut qu'un homme, un mahāpuruṣa. En conséquence, c'est Siddhārta qu'elle choisit, et elle entre au palais à son tour, avec cinq cents suivantes. Alors le Buddha expose un jātaka de Gautamī. Elle fut autrefois une tigresse, qu'un taureau, un éléphant et un lion désirèrent prendre pour femme ; et finalement elle choisit le lion (1).

Çuddhodana a fait construire trois palais pour son fils. Dans le premier règne Yaçodharā avec vingt mille suivantes. Dans le second est Manodharā 摩奴陀羅 dont le nom signifie en langue des Souei, Esprit-tenir 意持. « Les maîtres disent de cette princesse Esprit-tenir, qu'on n'en connaît que le nom, et qu'on ne voit [nulle part] rien de sa vie présente ni de ses conditions, *nidāna*, passées. 不見現在及往緣事. » Le troisième palais enfin est sous les ordres de Gautamī. En tout il y a donc soixante mille suivantes. « Quelques maîtres disent pourtant que les femmes attachées au service du prince étaient au nombre de dix mille, ce qui ferait trente mille pour les trois palais. »

A vrai dire, Manodharā ne paraît plus dans la suite. C'est Yaçodharā seule qui se lamente en s'apercevant du départ du prince. C'est elle seule qui est citée expressément avec Mahā-Prajāpatī parmi les femmes qui pleurent au retour de Kantaka. Pourtant l'expression 其大妃耶輸陀羅等 pourrait sans doute se comprendre légitimement : « ses épouses Yaçodharā et les autres », car quelques lignes plus loin, on voit reparaître « Mahā-Prajāpatī et Gautamī... chacune les mains levées » 摩訶波闍波提及瞿多彌各舉兩手. Plus loin encore, après les longues plaintes de Yaçodharā, viennent celles de Gautamī embrassant le cou de « Kantaka, cheval sans cœur ». On ne saurait du reste confondre, pas plus ici qu'ailleurs, « la princesse Gautamī » 妃瞿多彌 qui se plaint de devoir à l'avenir dormir seule et vivre seule 令我久長獨眠獨坐 avec Mahā-Prajāpatī Gautamī.

Plus tard, c'est Yaçodharā seule qui se dépouille de ses ornements, et se livre aux austérités pour imiter son époux (k. 50). Et le Buddha en prend occasion pour narrer un autre jātaka, et comment, alors qu'il était roi des cerfs, et était tombé dans le piège d'un chasseur, une biche qui n'était autre que Yaçodharā, voulut partager son infortune, et finalement le sauva (2).

(1) Cf. *Mahāvastu*, II, 72, 24.
(2) Cf. *Mahāvastu*, II, 237, 4.

Yaçodharā fut la mère de Rāhula qui resta dans son sein pendant les six années que le Bodhisattva passa dans les austérités (k. 51). Il ne naquit qu'au moment où son père atteignait enfin à l'illumination parfaite. Cette naissance insolite parut à tous la preuve manifeste de l'inconduite de Yaçodharā ; on proposa de lui infliger des châtiments variés, et Çuddhodana voulut la faire périr avec son enfant. Mais le Buddha eut connaissance de ce qui se passait, et Vaiçramaṇa lui ayant apporté encre, pinceau et feuille de palmier, il écrivit à son père, pour l'assurer que l'enfant de Yaçodharā était bien de lui. Vaiçramaṇa porta la lettre à son adresse, et Çuddhodana reconnut qu'elle venait de son fils ([1]). D'autre part Yaçodharā proteste de son innocence par l'entremise de Mahā-Prajāpatī. Puis toutes deux se rendent avec Rāhula dans le jardin Rudraka 盧提羅迦, ainsi appelé du nom du dieu qu'on y honorait ; Yaçodharā dépose Rāhula sur une grande pierre où le Bodhisattva aimait à se placer autrefois, et la pousse dans un étang en faisant vœu qu'elle surnage si Rāhula est bien le fils du prince Siddhārta. Et la pierre flotta sur l'eau « comme une feuille de bananier », prodige qui combla de joie le roi et tous les assistants.

Plus tard, lorsque le Buddha revint à Kapilavastu, Yaçodharā pour mieux faire éclater son innocence, l'invita à prendre un repas. Elle prépara un plateau de gâteaux 歡喜丸, le remit à Rāhula, alors âgé de six ans, en lui ordonnant d'aller le porter à son père qui se trouverait parmi les douze cent cinquante bhikṣu qui allaient venir ; elle avertit en même temps tous les assistants que Rāhula allait reconnaître son père. En effet, l'enfant alla droit à son père et lui dit : « Çramaṇa, que votre ombre est fraîche et délicieuse ! 如是沙門蔭涼快哉 ([2]). Puis, sur une question de Çuddhodana, le Buddha affirma que Yaçodharā était innocente et que Rāhula était bien son fils. Et, pour expliquer pourquoi sa naissance avait été si tardive, il raconta deux jātaka, l'un de Rāhula, et l'autre de Yaçodharā, tous deux figurant déjà dans les extraits du *P'o seng sseu* donnés plus haut, mais revêtant ici une forme un peu différente. Le premier est celui du roi auquel un ṛṣi se croyant coupable d'un vol, est venu demander une punition, et qui l'a oublié et laissé six jours sans boire ni manger dans son jardin. Ici les deux personnages sont deux frères, Suriya 日 et Candra 月, fils de roi ; l'aîné a cédé son trône à son cadet, malgré la répugnance de celui-ci, et s'est fait ermite ; et c'est lui qui vient demander à son frère de le punir, en vertu de son pouvoir royal. Ce roi, c'est Rāhula ; et c'est en expiation de cette légèreté qu'il a dû rester six ans dans le sein de sa mère. Dans le second, Yaçodharā est une vachère qui, sous le prétexte de satisfaire un besoin naturel, a fait porter à sa mère, pendant six kroça 拘盧舍,

---

([1]) Cela aurait dû suffire. Mais ici aussi l'auteur a accolé l'une à l'autre des traditions différentes.

([2]) Comparer Beal, *op. cit.*, p. 360 : « How are you, Shaman ! are you quite happy and well ? ».

le fardeau dont elle était chargée. Elle a dû pour cela porter son enfant six ans dans son sein [1].

* * *

AUTRES VIES DU BUDDHA.

Dans une vie du Buddha en vers traduite vers le milieu du V[e] siècle par le moine Pao-yun 寶雲, sous le titre *Fo pen hing king* 佛本行經, k. 1, section 7, il n'est question que d'une seule épouse du prince Siddhārta : c'est la fille du Çākya Daṇḍapāṇi 執杖釋種女. Ce qui lui vaut d'être élevée à cette dignité, c'est que dans le passé, pendant cinq cents existences, elle a été la femme de celui qui devait être Siddhārta 過去五百世曾爲太子妻 ; c'est elle qui lui a cédé ses lotus au temps du Buddha Dīpaṃkara ; et au rappel de ce fait — la légende sera racontée au k. 5, section 24, sous une forme qui, si l'on en retranche une certaine emphase poétique, concorde assez exactement avec celle que donne le *Sieou hing pen ki king* ; toutefois le nom de la jeune fille aux lotus n'y est pas cité, — le prince n'hésite plus ; il lui donne son collier et la prend pour épouse. Malheureusement la traduction a défiguré son nom en Tch'eou-tch'eng 除稱, ou Kiang-tch'eng 降稱 ; mais le chinois traduisant parfois Yaçodharā 持稱, il paraît assuré que c'est bien ce nom qu'il faut lire ici.

Au k. 2, section 9, une jeune fille, apercevant le prince rentrant au palais en grand appareil, le salue de la stance connue, où elle proclame le bonheur du père, de la mère et de la femme d'un tel homme. Le prince qui dans le premier mot de la stance a cru entendre *nirvāṇa*, lui jette son collier. Cette fille des Çākya est appelée ici *Lou* 鹿, qui me paraît l'abréviation de Mṛgajā. Toutefois il n'est pas dit que Siddhārta l'ait épousée ensuite.

Enfin une dernière vie du Buddha assez développée a été traduite tardivement, dans les dernières années du X[e] siècle (982-1001), par Fa-hien 法賢, sous le titre de *Tchong hiu mo ho ti king* 衆許摩訶帝經 [2]. A la suite de la prophétie d'un devin déclarant que le prince héritier serait Cakravartin s'il ne quittait pas sa famille avant l'âge de douze ans, 十二歲, qu'il faut évidemment lire 二十歲, vingt ans —, on décide de le marier (k. 4). Dans ce but, on réunit au palais les jeunes filles du pays, et c'est Yaçodharā qui est élue par le prince. Elle reçoit à cette occasion une suite de vingt mille femmes. Mais quelque temps après, au retour d'une expédition au cours de laquelle il a coupé la tête d'un dragon qui désolait la région, et enseigné

(1) Cf. BEAL, *op. cit.*, pp. 361-363.
(2) TT, XIII (辰), x ; TK, XV, IV.

aux habitants les vertus médicinales de l'arbre Souo-lo-kia-li-na 娑囉迦里(利也切)拏, le prince aperçoit la fille du Çākya Kie-tcha-yi-li 釋種伽吒儗里, nommée Gopikā 娛閉迦, qui le regardait passer du haut d'un pavillon. Sa beauté l'émeut au point qu'il arrête son char et laisse choir son arc et ses flèches qu'il tenait à la main. Tout le monde déclare aussitôt qu'elle est digne de devenir l'épouse du prince. Et le nouveau mariage se conclut, Gopikā recevant aussi une suite de vingt mille femmes. Ici se placent les sorties classiques du bodhisattva, auxquelles s'en ajoute une autre au cours de laquelle il s'apitoie sur le labeur des agriculteurs, entre en samādhi sous un *jambu*, dont l'ombre ne quitte pas son corps, et enfin à son retour, voit dans un bois un cadavre en décomposition.

Comme il rentrait au palais, il est aperçu par Mṛgajā 密里誐惹, fille du Çākya Kia-lo-tch'a-mo 伽羅叉摩 Kālākrama [1], qui récite en son honneur la stance un peu modifiée célébrant le bonheur de son père et de sa mère et exprimant le désir d'être son épouse. Le prince en remerciement, passant sa main par la fenêtre, lui mit au cou son propre collier et ensuite l'épousa. A elle aussi vingt mille suivantes furent attribuées. « Alors, continue l'ouvrage, le prince héritier eut trois épouses, Yaçodharā, Gopikā et Mṛgajā, avec soixante mille femmes de service. » Pour peu de temps d'ailleurs car, d'après la prophétie d'un devin, il devait quitter le palais le septième jour. Toutefois, il n'a pas d'enfant (k. 5), et il craint qu'on ne le soupçonne de n'être pas un puruṣa 丈夫. Alors il ordonne que Yaçodharā conçoive après son départ. Et effectivement, lorsqu'arrive au palais la nouvelle que le prince s'est retiré dans les montagnes et s'y livre aux austérités, Yaçodharā se sent enceinte.

∴

AUTRES OUVRAGES ANCIENS.

Je citerai d'abord le *Che eul yeou king* 十二遊經, petit ouvrage traduit en 392 par Kālodaka 迦留陀伽, originaire de l'Asie centrale 西域. Il décrit en détail la famille du Buddha, auquel il donne très nettement trois épouses principales, Gopī, Yaçodharā et Mṛgajā. Il parle de la première avec quelque détail. Son nom de clan, dit-il, était Gautama, et sa famille, celle d'un gṛhapati de Çrāvastī, nommé Eau-lumière 水光. Sa mère s'appelait Fille de la lune 月女 ; et leur demeure était dans le voisinage de la ville 有一城居近其邊. Lorsque cette enfant vint au monde, le soleil était près de se coucher, et ses derniers rayons illuminaient l'intérieur de la chambre. C'est pourquoi on

(1) Cette restitution, malgré la petite difficulté que crée *tch'a* pour *kra*, semble probable, à cause de la concordance avec la traduction Pou-kouo-sseu, 不過時 vue p. 3 ; le traducteur a dû comprendre *kāla-akrama*.

lui donna le nom de Gopī, 瞿夷, qui en langue des Tsin signifie « femme brillante » 明女. Et il ajoute : Gopī fut la première épouse (第) — 夫人 du prince.

La seconde, qui, remarque-t-il, donna le jour à Rāhula, se nommait Yaçodharā, 惟耶檀. Son père était le gṛhapati Yi-che 移施.

La troisième s'appelait Lou-ye 鹿野, qui est un exemple de nom dont une partie est traduite et l'autre transcrite ; il n'est pas douteux qu'il s'agit de Mṛgajā. Son père, est-il dit, s'appelait le gṛhapati Çākya 父名釋長者 ; ce qui équivant à dire qu'on ne connaît pas son nom. Et l'on n'a non plus aucun autre détail sur cette épouse.

Comme le prince avait trois épouses, continue le texte, son père lui fit construire trois palais, pour les trois saisons ; et dans chacun, il y avait vingt mille femmes de service, soit en tout soixante mille.

Le *Wei ts'eng yeou yin yuan king* 未曾有因緣經, k. 1, raconte que Maudgalyāyana engageant Yaçodharā à laisser Rāhula entrer dans la Communauté, celle-ci se répandit en plaintes amères, et même virulentes, contre le Buddha. Elle rappelle entre autres choses que le prince l'a quittée moins de trois ans après l'avoir épousée, que huit rois avaient demandé sa main et qu'elle leur avait été refusée pour être donnée à Siddhārta, qu'il n'aurait pas dû l'épouser puisqu'il savait devoir la quitter. Prajāpatī elle-même que Çuddhodana a envoyée pour la calmer, ne sait plus que répondre. Mais alors le Buddha intervient et lui rappelle ce qu'elle lui a promis au temps de Dīpaṃkara, lorsqu'elle lui céda ses lotus. Et Yaçodharā s'incline.

*
* *

Les *Jātaka*.

On a vu plus haut quelques jātaka concernant plus ou moins directement l'épouse du Bodhisattva ou la mère de Rāhula, Yaçodharā ou Gopī. Il y en a d'autres, en assez grand nombre. Je ne puis songer à les rechercher tous ; je ne parlerai ici que de quelques-uns d'entre eux, plus connus ou d'accès plus facile.

Le *Lieou tou tsi king* 六度集經, traduit ou compilé par Seng-houei 僧會 dans la seconde moitié du IIIe siècle, en contient un certain nombre que l'on trouvera au tome I des *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois* traduits par M. Chavannes, sous les numéros 6, 9, 13, 14, 28, 34, 45, 46, 53, 75, 80, 81, 83. Pas un seul ne donne le nom de Yaçodharā ; l'épouse du Bodhisattva y est uniformément appelée Gopī.

Il en est de même du *Pao ngen king* 報恩經, du *P'ou-sa teou chen king* 菩薩投身經, et des jātaka réunis dans le *Cheng king* 生經, le *Hien yu king* 賢愚經 et même le *King liu yi siang* 經律異相.

Par contre il y en a nombres d'autres où cette épouse est nommée Yaçodharā. Je n'en connais pas qui donne d'autre nom. Un seul, pour autant que je sache, met en scène deux épouses, Yaçodharā et Gopā ; c'est le *Rāhula-mātā jātaka*.

Il est, je crois, relativement peu connu, mais dut être en grande réputation autrefois, car Nāgārjuna l'a inséré dans son *Mahāprajña pāramitā çāstra*, et sous une forme si développée qu'on peut croire qu'il en a conservé le texte presque entier. Bien qu'on y retrouve un certain nombre de choses déjà connues, il ne sera peut-être pas sans intérêt de le donner ici.

Comme il est dit dans le *Rāhula-mātā jātaka sūtra* 羅睺羅母本生經 (1), le bodhisattva Çākya-muni eut deux épouses ; la première se nommait Gopiyā 瞿毗耶, la seconde Yaçodharā. Yaçodharā fut la mère de Rāhula. Gopiyā était *pao niu* 寶女 (2), et pour cette raison n'eut pas d'enfants. Yaçodharā se sentit enceinte la nuit où le Bodhisattva quitta sa famille. Pendant six ans après avoir quitté sa famille, le Bodhisattva pratiqua les austérités. Yaçodharā de son côté fut enceinte pendant six ans sans accoucher. Tous les Çākya l'interrogèrent : « Le Bodhisattva ayant quitté sa famille, comment cela se fait-il ? » Yaçodharā répondit : « Je suis innocente ; l'enfant que j'ai conçu est certainement de la semence du prince. » Les Çākya dirent : « Comment se fait-il que depuis si longtemps vous n'ayez pas accouché ? » Elle répondit : « Je ne le sais pas. » Les Çākya tinrent conseil et demandèrent au roi de punir la faute selon les lois. Gopiyā dit au roi : « Je vous en prie, soyez indulgent. Je demeure perpétuellement avec Yaçodharā. Je suis son garant. Je sais qu'elle est innocente. Attendez la naissance de son enfant et vous le saurez. S'il ressemble à son père, vous n'aurez pas à punir ; il ne sera pas trop tard. » Le roi avec bonté laissa les choses en l'état.

Les six années d'austérités étant écoulées, le Bodhisattva enfin devint Buddha. Alors, cette nuit-là même, naquit Rāhula. Le roi voyant qu'il ressemblait à son père, l'aima et se réjouit et oublia sa tristesse. Il dit à ses sujets : « Mon fils est parti, mais maintenant j'ai obtenu un enfant de lui. Cela ne fait plus de différence, puisque j'ai un enfant. »

Bien que Yaçodharā eût évité la peine de sa faute, cependant un mauvais renom d'elle s'était répandu dans tout le pays. Yaçodharā désirait détruire ce mauvais renom. Le Buddha après avoir obtenu la Voie, revint à Kapilavastu pour sauver les Çākya. Çuddhodana et Yaçodharā priaient sans cesse le Buddha d'entrer dans le palais et de prendre sa nourriture. Alors Yaçodharā prenant un pātra contenant des gâteaux de toutes sortes de goûts, le donna à Rāhula et lui ordonna de l'offrir au Buddha. A ce moment le Buddha, par sa puissance surnaturelle, transforma les 500 arhat qui tous devinrent semblables au corps du Buddha, sans la plus petite différence. Rāhula, qui avait sept ans, portant les gâteaux, se dirigea directement devant le Buddha, et les offrit au Bhagavat. Alors le Buddha, faisant cesser l'action de sa puissance surnaturelle,

---

(1) 大智度論, k. 17 ; TT. XX (往), 1, p. 106 b ; TK. XIX, x, p. 99 a 下.

(2) Je n'ai pu trouver en quels sens cette expression était prise ici ; celui de « stérile » semble s'imposer.

les corps des bhikṣu redevinrent tels qu'auparavant. Tous leurs pātra étaient vides ; ils étaient assis. Le seul pātra du Buddha était plein de gâteaux Yaçodharā dit au roi : « Cela est une preuve claire que je suis innocente. » Yaçodharā demanda au Buddha : « Par suite de quelle cause antérieure *nidāna* ai-je été enceinte six ans ? » Le Buddha dit : « Ton fils Rāhula, dans le passé, à une époque très éloignée, a été un roi. En ce temps-là, il y avait un ṛṣi possédant les cinq abhijña. Il vint dans le pays de ce roi et lui dit : « Les lois du roi punissent les voleurs. Je vous demande de punir ma faute. » Le roi lui dit : « Quelle est ta faute ? » Il répondit : « Je suis venu dans le royaume, j'ai commis la faute de prendre ce qu'on ne me donnait pas, j'ai bu l'eau du roi, je me suis servi des cure-dents du roi. » Le roi dit : « J'ai donné cela ; qu'aurais-je à punir ? Quand je suis monté sur le trône, j'ai donné à tous l'eau et les cure-dents. » Le ṛṣi dit au roi : « Bien que vous ayez donné tout cela, cependant mon cœur a des doutes et des remords, ma faute n'est pas effacée. Je vous prie de voir de suite à me punir afin que je ne pèche plus à l'avenir. » Le roi dit : « Si vraiment tel est ton désir, reste un peu ici ; attends mon retour. » Le roi entra dans le palais et n'en ressortit pas de six jours. Ce ṛṣi se tint dans le jardin royal, et pendant six jours il souffrit de la faim et de la soif. Il pensa : « Ce roi veut sans doute me punir ainsi. » Après six jours, le roi sortit et s'excusa auprès du ṛṣi : « J'avais complètement oublié ; ne me l'impute pas à faute. » Par l'effet de cette cause-condition, il fut condamné à passer 500 vies dans les trois mauvaises voies. Pendant ses 500 vies, il demeura toujours six ans dans le sein de sa mère. Cela établit que Yaçodharā est innocente. »

Alors le Bhagavat ayant fini de manger, se retira. Yaçodharā fut pénétrée de regret. « Un homme aussi excellent, tel qu'il y en a peu au monde, j'ai eu le bonheur de le rencontrer, et maintenant je le perds pour toujours ! » Quand le Bhagavat était assis, elle le regardait fixement et ne détournait pas les yeux. Quand il partit, elle suivit ses traces, jusqu'à ce qu'elle le vit disparaître au loin. Elle conçut une grande peine en son cœur ; chaque fois qu'elle y pensait, elle tombait à terre et s'évanouissait. Les gens qui étaient auprès d'elle, l'aspergeaient d'eau, et ainsi elle revenait à elle. Toujours elle pensait en elle-même : « Qui donc dans le monde serait capable de faire des conjurations efficaces pouvant changer son cœur et le ramener à ses premiers sentiments, afin que nous soyons heureux comme au commencement ? » Elle prit sept pierres précieuses renommées, les mit sur un plateau d'or ; puis elle fit un appel à tous les gens du pays. Un brahmacarin répondit à son appel et lui dit : « Je puis faire cette conjuration, et changer ses sentiments. Il faut faire des gâteaux de toutes sortes de goûts, y mêler des herbes médicinales et lier le tout par les paroles de la conjuration. Son cœur changera, il viendra sûrement. »

Yaçodharā se conforma à ces instructions ; puis elle envoya des gens pour chercher le Buddha et lui demander de bien vouloir incliner sa majesté divine avec sa sainte troupe. Le Buddha étant entré dans le palais, Yaçodharā fit apporter les gâteaux de toutes sortes de goûts, et les mit dans le pātra du

Buddha. Le Buddha les mangea. Yaçodharā espérait que, comme elle l'avait demandé, elle allait être heureuse comme au commencement. Mais le Buddha [bien qu'] ayant mangé n'éprouva aucun changement ; son cœur et ses yeux demeurèrent calmes et purs. Yaçodharā se dit : « S'il n'est pas ébranlé maintenant, c'est simplement parce que la force du remède n'opère pas encore. Quand cette force s'exercera, il en sera comme je l'ai demandé. » Le Buddha ayant terminé son repas et dit la formule de prière, se leva de sa place et se retira. Yaçodharā espérait que la force du remède agissant vers le soir ou à l'heure du coucher du soleil, il reviendrait au palais. Mais le Buddha [bien qu'] ayant mangé, était comme à l'ordinaire et n'éprouva aucun changement dans son corps ni dans son esprit.

Le lendemain, à l'heure du repas, tous les bhikṣu prirent leur manteau et leur bol, entrèrent dans la ville et mendièrent leur nourriture. Ils apprirent [ce qui s'était passé], et leur vénération s'augmenta pour la puissance sans bornes du Buddha, et pour son esprit merveilleux impossible à mesurer et incompréhensible. La force des médicaments et des modaka de Yaçodharā était très grande ; mais le Bhagavat les a mangés et n'a éprouvé aucun changement dans son corps ni dans son esprit. Les bhikṣu, après avoir mangé, sortirent de la ville, et racontèrent cela au Bhagavat. Le Buddha dit aux bhikṣu : « Ce n'est pas dans cette existence seulement que cette Yaçodharā a [voulu] m'égarer avec des gâteaux. Autrefois dans une existence passée déjà elle m'a fait errer au moyen de gâteaux. » Alors le Bhagavat exposa pour les moines les causes-conditions de son existence passée.

« Autrefois dans un temps lointain, il y avait un ṛṣi habitant dans le montagnes du pays de Vārāṇasī (1). Pendant le mois du milieu du printemps (2), [une fois] il urinait dans une cuvette lorsqu'il aperçut un cerf et une biche qui s'accouplaient. La passion impure s'excita en lui, et sa semence coula dans la cuvette. La biche la but et se trouva grosse sur le champ. Ses mois écoulés, elle mit au monde un fils. Par sa forme, il ressemblait à un homme, seulement il avait une corne sur la tête et ses pieds étaient semblables à ceux du cerf. La biche, au moment de mettre bas, était venue près de la hutte du ṛṣi, et avait accouché là. Voyant que son petit était un homme, elle l'abandonna au ṛṣi et s'en alla. Quand le ṛṣi sortit, il aperçut le petit de la biche, et réfléchissant à ses causes originelles, il connut que c'était son fils. Il le prit et l'éleva.

Quand il fut grand, il l'instruisit avec soin dans sa science. [Le jeune homme] pénétra les dix-huit classes de grands sūtra, s'initia au dhyāna 坐禪,

---

(1) Cf. supra, p. 6, cette même légende d'après le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin. WATTERS, *On Yuan Chwang*, I, p. 220, a résumé ce passage du *Ta tche tou louen*, et donné à son sujet d'intéressantes références. M. CHAVANNES l'a traduit d'après le *King liu yi siang*, qui présente quelques légères différences avec le texte original. Cf. *Cinq cents contes*, III, p. 233 sqq. Je suis autant que possible cette traduction.

(2) Le *King liu yi siang* et l'édition des Song ont « automne ».

pratiqua les quatre sentiments sans limites, apramâna, et acquit les cinq abhijñā. Un jour, étant monté sur une montagne, il fut surpris par une forte pluie. La boue était glissante, ses pieds étaient incommodes ; il tomba, brisa sa cruche, kuṇḍika 軍持, et se blessa au pied. Il entra en grande colère, prit [un fragment de] son kuṇḍika, y versa de l'eau et fit une conjuration pour empêcher la pluie. A cause du mérite 福德 du ṛṣi, les dragons et les génies ne firent plus pleuvoir. Comme il ne pleuvait plus, ni les cinq céréales, ni les cinq fruits ne purent pousser. Le peuple fut dans la misère et n'eut plus de moyens de subsistance.

Le roi du pays de Vārāṇasī, dans l'inquiétude et le trouble, ordonna à tous ses grands fonctionnaires de se réunir pour délibérer sur l'affaire de la pluie. Un conseiller éclairé (?) émit cet avis : « J'ai entendu rapporter que, dans les montagnes des ṛṣi, vivait le ṛṣi unicorne 一角, Ekaçṛṅga. Étant monté sur une montagne, à cause de l'incommodité de ses pieds, il tomba et se blessa le pied. Il entra en colère et conjura la pluie lui défendant de tomber pendant douze ans. » Le roi réfléchit et dit : « S'il ne pleut pas pendant douze ans, ce sera la ruine de mon royaume ; il n'y aura plus d'habitants. » Le roi publia un appel : « Si quelqu'un peut faire perdre au ṛṣi ses cinq abhijñā et en faire un des mes sujets ordinaires, je lui donnerai la moitié de mon royaume à gouverner. » Il y avait dans ce royaume de Vārāṇasī une courtisane nommée Chan-t'o 扇陀, Çāntā, d'une beauté sans égale (1). Elle vint répondre à l'appel du roi. *Elle demanda aux gens : « Celui [dont il s'agit], est-ce un homme ou un démon ? » Les gens lui dirent : « C'est un homme, né d'un ṛṣi* (2). » La courtisane dit : « Si c'est un homme, je peux le ruiner. » Après avoir ainsi parlé, elle prit un plateau d'or et le remplit de beaux objets précieux. Puis elle dit au roi : « Je reviendrai à califourchon sur *le cou* 項 de ce ṛṣi. » Puis elle demanda cinq cents chars 乘車, où elle fit monter cinq cents belles femmes, et cinq cents chars traînés par des cerfs 鹿車 où elle mit toutes sortes de gâteaux, modaka, auxquels était mêlés des médicaments, *et qui étaient colorés de diverses couleurs de manière à ressembler à divers fruits* ; elle emporta aussi toutes sortes de bons vins très forts, qui par la couleur et le goût ressemblaient à de l'eau. Elle [et ses compagnes] revêtirent des vêtements d'écorce d'arbres *et d'herbes*, et cheminèrent à travers les arbres de la forêt, de manière à ressembler à des ṛṣi. Elles se firent à côté de la hutte du ṛṣi des huttes d'herbes où elles habitèrent.

Le ṛṣi Ekaçṛṅga étant allé se promener, les vit. Toutes les femmes *s'avancèrent à sa rencontre* et offrirent au ṛṣi de belles fleurs, d'excellents parfums. Le ṛṣi éprouva une *grande* joie. Toutes les femmes avec de douces paroles le saluèrent et l'interrogèrent, le firent entrer dans la hutte et s'asseoir sur un bon paillasson, lui donnèrent de bon vin clair qu'elles disaient être de l'eau pure, et des gâteaux qu'elles disaient être des fruits. Quand il eut mangé et

(1) Le *King liu yi siang* et l'édition des Song ont « fort riche ».
(2) Les passages en italique manquent dans le *King liu yi siang*.

bu à satiété, il dit aux femmes : « Depuis ma naissance, je n'ai jamais trouvé *d'aussi bons* fruits ni *d'aussi bonne* eau que ceux-ci. » Les femmes lui dirent : « Les dieux nous les donnent parce que nous pratiquons la vertu de tout notre cœur. Faites en sorte d'obtenir vous aussi cette eau et ces fruits excellents [1]. » Le ṛṣi demanda aux femmes : « Comment se fait-il que la couleur de votre peau indique l'embonpoint et un état florissant ? » Elles répondirent : « C'est parce que nous mangeons toujours de ces bons fruits et nous buvons cette eau excellente *que nous sommes ainsi grasses et en santé florissante.* » *Les femmes dirent encore au ṛṣi* [2] : « Pourquoi ne demeureriez-vous pas en cet endroit ? » Il répondit : « Mais je veux bien y demeurer. » Les femmes lui dirent: « Il faut nous baigner ensemble. » *Il accepta.* Les femmes lui firent de légers attouchements avec leurs mains et son cœur fut ébranlé. *Puis comme ces belles femmes et lui se lavaient réciproquement*, la passion s'éleva dans son cœur, *et enfin il se livra à la luxure*. Il perdit à l'instant ses pouvoirs surnaturels ; le ciel fit tomber une grande pluie pendant sept jours et sept nuits, et on le fit se livrer au plaisir, boire et manger. Mais au bout de sept jours, le vin et les fruits étant complètement épuisés, on leur substitua de l'eau de la montagne et des fruits des arbres. Mais le goût n'en était point agréable, et il demanda des mêmes qu'auparavant. On lui répondit : « Il n'y en a plus. Mais venez avec nous : non loin d'ici, il y a un endroit où l'on en peut trouver. » Le ṛṣi répondit : « Je suis votre conseil ». Ils partirent donc ensemble. Non loin de la ville, *à un endroit connu de la courtisane*, cette femme se coucha *sur le chemin*, en disant : « Je suis à bout de forces et ne puis plus marcher. » Le ṛṣi lui dit : « Si vous ne pouvez plus marcher, montez à califourchon sur mon cou ; je vous porterai. » La femme avait au préalable envoyé un message au roi disant : « O roi, voyez ce que peut mon intelligence. » Le roi *ordonna de préparer son char, sortit* et vit cela. Il demanda : « Comment êtes-vous parvenue à cela ? » La femme dit au roi : « C'est par la puissance de mes artifices *que je l'ai amené à ce point* : il ne peut plus rien. » [Le roi] ordonna qu'il demeurât dans la ville, lui fit des offrandes abondantes et le traita avec respect ; il satisfit ses cinq désirs ; il le nomma grand ministre.

Quand [le ṛṣi] eut demeuré dans la ville pendant quelques temps, son corps s'amaigrit. Il excita en lui la pensée de la méditation, dhyāna, il rejeta *avec joie* les désirs de ce monde. Le roi demanda au ṛṣi : « Pourquoi ne vous réjouissez-vous pas *et votre corps* s'amaigrit-il ? » Le ṛṣi répondit au roi : « Bien que j'aie la satisfaction des cinq désirs, je songe toujours au calme des forêts *et aux endroits qu'habitent les ṛṣi. Je ne puis en détacher mon cœur.* » Le roi pensa : « *Si j'empêche par la contrainte la réalisation de son désir, cela*

---

(1) Je traduis d'après la ponctuation du *Ta tche tou louen* ; celle du *King liu yi siang*, suivie par M. CHAVANNES, est peut-être meilleure.

(2) Le *King liu yi siang* intervertit ici l'ordre des interlocuteurs.

lui sera une peine, et cette peine allant à l'extrême, il mourra. Dans le principe, je voulais faire cesser la calamité de la sécheresse ; *à présent j'y suis parvenu.* Pour quelle raison le priverais-je encore de ce qu'il désire ? » Il le renvoya. [Le ṛṣi] s'en retourna dans les montagnes, [se livra à ses pratiques] avec énergie, et peu après recouvra les cinq abhijñā.

Le Buddha dit aux bhikṣu : « Le ṛṣi Ekaçṛṅga, c'est moi : la courtisane, c'est Yaçodharā. *En ce temps là, elle m'égara au moyen de gâteaux; je n'avais pas encore rompu les liens et c'est pourquoi j'ai été égaré. Maintenant encore elle voudrait m'égarer au moyen de gâteaux, mais elle ne le peut pas.* »

⁂

Discussion

Une première remarque s'impose : de ce que quelques ouvrages ne parlent que d'une femme du Bodhisattva, on n'est pas en droit de nier qu'il en ait eu plusieurs, étant donné les mœurs et les coutumes de son temps et de sa classe, d'après lesquelles la pluralité des épouses n'avait rien que de naturel. Cette remarque n'est pas inutile, car certaines manières de parler à ce propos paraissent avoir dépassé la pensée de leurs auteurs et risquent de faire illusion. C'est ainsi que Rhys Davids écrit [1] : « The early authorities agree in stating that Gautama had only one wife. » Le mot « only » est manifestement de trop.

Quelques ouvrages, le plus grand nombre, ne parlent que d'une épouse : mais il en est qui parlent de plusieurs. On peut répéter à ce sujet ce qu'Oldenberg a écrit à propos du mariage du Bodhisattva [2] : « Nous n'avons aucune raison de regarder ces détails comme inventés après coup... Qu'on songe... au rôle que joue dans la conception morale et les règles monastiques des Bouddhistes le devoir d'étroite chasteté, et l'on se convaincra que nous sommes en présence de faits réels... ; si l'on avait altéré ici l'histoire, ç'aurait été dans un tout autre sens : loin d'inventer de toutes pièces un mariage, on n'aurait songé qu'à dissimuler ce fait que le futur Bouddha avait été marié. » A plus forte raison, n'en aurait-on pas inventé plusieurs, dont d'ailleurs on ne tire absolument rien, ni édification, ni instruction.

Il faut dire simplement : tous les auteurs reconnaissent que le prince Siddhārta fut marié et qu'il eut un fils. Et ce sont d'ailleurs à peu près les seuls points sur lesquels ils soient d'accord.

Pour mieux nous rendre compte des différences, comme aussi des similitudes, des opinions qu'ils professent au sujet des épouses du Bodhisattva,

---

(1) *Buddhism*, p. 50.
(2) *Le Bouddha*, traduction Foucher, pp. 104-105.

essayons de rapprocher les données qu'ils nous fournissent. Elles se groupent naturellement en deux séries bien nettes, suivant qu'ils parlent d'une ou de plusieurs épouses. Je cite le nom du père de l'épouse lorsque les ouvrages où elle figure le donnent.

I. — *Epouse unique.*

1° Gopā.

a. — *Lalitavistara*. Textes sanskrit et tibétain, première traduction chinoise *P'ou yao king* 普曜經 (308).
Fille de Daṇḍapāṇi.

b. — Deuxième Vie du Buddha. — *T'ai-tseu Chouei-ying pen ki king* 太子瑞應本起經 (250). Père non nommé.
— *Yi tch'ou p'ou-sa pen ki king* 異出菩薩本起經 (vers 300).

c. — Vinaya des Dharmagupta. *Sseu fen liu* 四分律 (405).
Fille de Daṇḍapāṇi.

d. — Jātaka. *Lieou tou tsi king* 六度集經 (251-280).
T'ai tseu Siu-ta-na king 太子須大拏經 (388-407).
Pao ngen king 報恩經 (25-220).
Cheng king 生經 (166-317).
P'ou-sa t'eou chen... king 菩薩投身經 (377-439)
Hien yu king 賢愚經 (445).
King liu yi siang 經律異相 (502-557).

2° Yaçodharā.

a. — *Lalitavistara*. Seconde traduction chinoise *Ta tchouang yen king* 大莊嚴經 (680).
Fille de Daṇḍapāṇi.

b. — Deuxième Vie du Buddha. *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king* 過去現在因果經 (440).
Fait mention de Lou 鹿.
Fille de Mahānāma.

c. — Vinaya des Mahāsāṃghika. 摩訶僧祇律 (416).

d. — *Fo pen hing king* 佛本行經 [1].
Fille de Daṇḍapāṇi.

e. — *Wei ts'eng yeou yin yuan king* 未曾有因果經 (479-502).

---

(1) Son nom est écrit 除 (ou 降) 稱, où il faut évidemment reconnaître Yaçodharā, traduit ailleurs 持稱, 具稱, 持譽.

f. — Fo so hing tsan king 佛所行讚經 d'Açvaghoṣa.
g. — *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, traduction de Kumārajīva (400-417).
h. — *Nirvāṇa sūtra*.

II. — *Pluralité des femmes.*

A. — Deux femmes.

Yaçodharā et Gopā.

Rāhula-mātā jātaka, cité par Nāgārjuna.

Peut-être *Lalitavistara* sanskrit et tibétain (Yaçovatī).

B. — Trois femmes.

a. — Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin (破僧事).
Yaçodharā, fille de Daṇḍapāṇi.
Gopikā, père non nommé, ou Kiṅkinīsvara [1].
Mṛgajā, fille de Kālākrama, Pou-kouo-sseu 不過時 [2].

b. — Dulva.
Yaçodharā, fille de Daṇḍapāṇi.
Gopā, fille de Kiṅkinīsvara [3].
Mṛgajā, fille de Kālika.

c. — Deuxième vie du Buddha. *Sieou hing pen ki king* 修行本起經 (197).
Gopā, Tchong-tch'eng-wei 衆稱味, Tch'ang-lo-yi 常樂意.
Gopā, fille de Suprabuddha.

d. — *Fo pen hing tsi king* 佛本行集經 (589).
Yaçodharā, fille de Mahānāma.
Gautamī, fille de Daṇḍapāṇi.
Manodharā, inconnue.

e. — *Tchong hiu mo-ho ti king* 衆許摩訶帝經 (982-1001).
Yaçodharā.
Gopikā, fille de K'ie-tcha-yi-li, Katagiri (?)
Mṛgajā, fille de Kālākrama.

f. — Che eul yeou king 十二遊經 (392).
Gopī (明女), fille de Chouei-kouang 水光 et de Yue-niu 月女 (de Çrāvastī).
Yaçodharā (mère de Rāhula), fille de Yi-che 移施.
Mṛgajā (鹿野), fille de 釋長者, Çākya gṛhapati (?).

(1) Cf. supra, p. 2.
(2) Cf. supra, pp. 3 et 20.
(3) Cf. supra, p. 2 note 3.

Deux noms, Yaçodharā et Gopā, reviennent avec une singulière insistance dans ce tableau. Si l'on laisse de côté une ou deux traductions douteuses, et si l'on admet que Gautamī est un équivalent de Gopā, on constate qu'ils figurent dans tous les textes qui acceptent la pluralité des épouses, et que c'est l'un ou l'autre que donnent ceux qui ne parlent que d'une seule. Après eux, on en remarque un troisième, Mṛgajā, qui les suit de fort loin.

Examinons d'abord le premier tableau, celui qui comprend les ouvrages ne parlant que d'une épouse. Un seul d'entre eux en fait la fille de Mahānāma; les autres, ceux du moins qui donnent le nom de son père, appellent tous celui-ci Daṇḍapāṇi. Ils la nomment les uns Gopā, les autres Yaçodharā. La difficulté, ou du moins une des formes de la difficulté, avait déjà frappé le célèbre Ki-tsang 吉藏, des Souei (1). On lit ce qui suit au k. 1 de son grand commentaire du *Saddharma puṇḍarīka sūtra* 法華經義疏 (2).

Question. Le *Wei seng yeou king* 未曾有經, le *Siu-ta-na king* 須大拏經, et le *Chouei ying king* 瑞應經 disent tous que Rāhula était fils de Gopā. Mais d'après le *Fa-houa king* 法華經, il est fils de Yaçodharā. Les sūtra disent (ou, un sūtra dit) 經云, que Yaçodharā était la seconde épouse 第二夫人 et Gopā la première. C'est pourquoi le *Che eul yeou king* 十二遊經 dit: « Le prince héritier eut trois épouses: la première s'appelait Gopā, la seconde Yaçodharā — Yaçodharā fut la mère de Rāhula —, la troisième Lou-ye (Mṛgajā) »... Pourquoi ces deux affirmations ne sont-elles pas d'accord?

Réponse. Rāhula fut en réalité fils de la seconde épouse. Gopā était sa « grande mère », mère principale 大母. Les autres sūtra citent la « grande mère »; ce sūtra-ci cite la mère qui l'enfanta 所生母. Ainsi ils ne sont pas en désaccord... Le *Ta tche tou louen* dit: « Gopā était *pao niu* 寶女, c'est pourquoi elle n'eut pas d'enfants... » Cela confirme [ce qui vient d'être dit].

Pour ingénieuse qu'elle soit, cette hypothèse ne paraît pas absolument satisfaisante. Si elle suffit à expliquer pourquoi Gopā et Yaçodharā sont alternativement présentées comme mères de Rāhula, elle ne va pas plus loin. Elle n'explique pas comment il se fait que les mêmes détails, les mêmes caractéristiques, les circonstances accompagnant le mariage par exemple, soient donnés à propos de l'une et de l'autre, et que toutes deux soient dites filles de Daṇḍapāṇi. Et cela semble donner gain de cause à l'opinion qui veut que ces deux noms ne désignent qu'une seule et même personne. Mieux encore: on constate que de deux traductions du même ouvrage, ou de deux versions du même thème s'il s'agit de jātaka, l'une porte Gopā et l'autre Yaçodharā. Et à première vue, cela peut paraître définitif.

---

(1) Voir sa biographie au k. 11 du *Siu kao seng tchouan* 續高僧傳. Cf. aussi *BEFEO.*, XI, p. 343, note 4.

(2) TK. Supplément, XLII, IV p. 319 a 下.

Mais un fait est digne d'attention. Si l'on compare précisément les traductions du même ouvrage ou les versions du même thème qui présentent cette différence, on s'aperçoit que ce sont les plus anciennes qui portent le nom de Gopā, tandis que dans les plus récentes, il est remplacé par Yaçodharā. Ainsi, en ce qui concerne les traductions du *Lalitavistara*, le *P'ou yao king*, qui nomme Gopā, est de 308 ; le *Ta tchouang yen king*, qui lui substitue Yaçodharā, est de 680. Pour l'ouvrage que j'ai appelé Deuxième vie du Buddha, le *T'ai tseu Chouei-ying pen ki king* et le *Yi tch'ou p'ou-sa pen ki king*, respectivement de 250 et de 300 environ, ont Gopā, tandis que le *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king*, de 440, a Yaçodharā. Dans les jātaka de traduction ancienne, tels que le *T'ai tseu Siu-ta-na king* 太子須大拏經 (388-407), le *P'ou-sa t'eou chen... king* 菩薩投身經 (397-439), ceux du *Pao ngen king* 報恩經 (Han postérieurs, 25-220) du *Cheng king* 生經 (266-317), du *Lieou tou tsi king* (251-280), même ceux que compilèrent le *Hien yu king* 賢愚經 (445) et le *King liu yi siang* 經律異相 (502-557), ce dernier d'après des textes fort antérieurs à lui, on ne trouve jamais que Gopī, parfois qualifiée de mère de Rāhula. Mais lorsque les mêmes thèmes reparaissent dans des ouvrages traduits plus tard, on n'y rencontre plus que Yaçodharā.

C'est le cas, entre tous remarquable, de l'histoire de Sumedha, dont les recensions ou citations anciennes, *Sieou hing pen ki king*, *Chouei ying pen ki king*, *Sseu fen liu*, *Lieou tou tsi king*, *Siu-ta-na king*, etc., parlent de Gopī, tandis que les plus récentes, *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king*, *Fo pen hing king*, *Wei ts'eng yeou yin yuan king*, etc., ont Yaçodharā. C'est le cas du jātaka de l'éléphant à six défenses qui nomme Gopī dans le *Lieou tou tsi king* (1), et Yaçodharā dans le *Tsa pao tsang king*, k. 2. Il ne faut pas oublier la double tentative de Devadatta pour faire sienne l'épouse du Buddha, qui d'après le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, fut repoussée par un moyen identique une fois par Gopikā, et une fois par Yaçodharā. Il paraît infiniment probable qu'un nom a remplacé l'autre dans une tradition, le second subsistant dans une autre, et que le compilateur, pour ne rien laisser perdre, les a réunies et soudées tant bien que mal toutes deux.

En somme, il semble que les traductions antérieures au Ve siècle portent généralement Gopī, que celles du commencement de ce siècle manifestent une certaine indécision, les unes nommant Gopī, les autres Yaçodharā (2), et qu'après 450, Yaçodharā apparaisse uniquement.

Cette régularité dans le remplacement de Gopī par Yaçodharā ne laisse pas que de donner à penser. Et suffit-il en présence de ce fait, de parler de noms inventés par la fantaisie des écrivains, ou d'épithètes peu à peu transformées en noms personnels ? Cela paraît d'autant plus difficile à admettre qu'un

(1) Chavannes, *Op. cit.*, n° 28.

(2) Le *Sseu fen liu*, de 408, a Gopī, le Vinaya des Mahāsāṃghika, de 416, a Yaçodharā.

homme de la science et de l'autorité de Nāgārjuna parle très nettement de deux épouses distinctes, et se réfère pour cela au *Rāhula-mātā jātaka* qui évidemment devait avoir déjà une certaine ancienneté à son époque, que d'autres ouvrages sûrement anciens, le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, le *Che eul yeou king*, nous transmettent aussi ces deux noms, et que nous voyons cette tradition se perpétuer en d'autres ouvrages canoniques ou non. Et à ce point de nos réflexions, le souvenir nous revient des deux brèves mentions assez surprenantes d'abord, d'une Yaçovatī à côté de Gopā, que fait le texte sanskrit comme le tibétain du *Lalitavistara*.

La raison doit en être à peu de chose près celle qu'entrevoyait Ki-tsang, et que suggère d'ailleurs Nāgārjuna. Siddhārta a eu plusieurs épouses. La première, la principale, était Gopī, qui ne lui donna pas d'enfant ; une autre fut Yaçodharā, qui fut mère de Rāhula, et de plus fut l'une des premières religieuses de la nouvelle communauté. Supérieure par le rang, Gopī fut inférieure par sa stérilité et parce qu'elle resta dans le monde. Première épouse du prince, la coutume devait être de considérer les enfants mis au monde par les autres femmes comme lui appartenant en un certain sens et officiellement, pour ainsi dire. Comme une seule femme avait, par la naissance d'un fils, membre de la Communauté, et par sa propre entrée dans cette Communauté, joué un certain rôle dans la vie du maître, il est très explicable que la tradition et la plupart des auteurs de livres sacrés ne se soient occupés que d'une seule en effet, réunissant sur son nom tout ce qu'ils savaient. Et c'est le nom de la principale, de la première qu'ils ont donné tous ou presque tous, c'est de Gopī qu'ils ont parlé. C'est du moins, semble-t-il, ce qui dut se passer dans la plupart des cas. Toutefois on ne saurait évidemment voir en cette hypothèse une règle absolue : Açvaghoṣa par exemple, dans son *Buddhacarita* 佛所行讚經, nomma certainement Yaçodharā, dans un texte en vers comme celui-là, car la substitution de ce nom à celui de Gopā eût sans doute présenté de grandes difficultés. Peut-être fut-ce aussi le cas du Vinaya des Mahāsāṃghika.

Mais pourtant le souvenir des autres ne s'est pas aboli complètement, et nous le retrouvons dans certains ouvrages. Le *Rāhula-māta jātaka* très nettement, et le *Lalitavistara* très probablement, parlent de deux épouses, des deux mêmes, de la première, Gopā et de la mère de Rāhula, Yaçodharā. Le *Che eul yeou king*, le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, etc., parlent de trois. On savait par eux, par la tradition dont ils sont les témoins, que la véritable mère de Rāhula était Yaçodharā, celle de ces femmes qui était la plus attachée au Buddha, et qu'elle avait été une des fondatrices de l'ordre des nonnes. Pour ces raisons, elle dut reprendre peu à peu de l'importance aux dépens de Gopā. Alors on imagina de substituer son nom à celui de cette dernière dans les ouvrages qui ne parlaient que d'une seule épouse et ne nommaient que celle-ci. Parfois, le plus souvent, semble-t-il, on se contenta de cette simple opération ; et lorsqu'on la fit pour des ouvrages où étaient rapportés certains détails particuliers à Gopī, nom de son père, circonstances de son mariage, vies antérieures, etc.,

ceux-ci se trouvèrent attribués du coup à Yaçodharā. D'où la confusion en face de laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, et qui par moments tendrait à faire croire à l'identité de Gopā et de Yaçodharā. Il y eut cependant des corrections plus heureuses, plus soigneusement faites, et qui tendent à maintenir la distinction des deux personnes. Ainsi alors que, en remplaçant le nom de Gopī par celui de Yaçodharā, la seconde traduction du *Lalitavistara*, le *Ta tchouang yen king*, a laissé subsister Daṇḍapāṇi, comme nom du père de l'épouse du Bodhisattva, Daṇḍapāṇi généralement présenté comme le père de la première, la quatrième traduction de la Deuxième Vie du Buddha, le *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king*, mieux avisé a appelé celui-ci Mahānāma.

Le canon du Nord la nomme toujours Yaçodharā. Était-ce son véritable nom ? Dans les jātaka pāli qui en parlent, on trouve en plusieurs endroits le nom de Bimbā [1] et celui de Boddhakaccā dans le *Buddhavaṃsa* [2] ; d'autre part, M. Rhys Davids cite celui de Boddhakañcanā [3].

La *Jinatthapakāsanī* dit de son côté que le prince choisit pour épouse Buddhakañcanā, à laquelle il donna le nom de Yaçodharā Bimbā-devi [4]. M. Finot a signalé de plus dans la littérature bouddhique du Laos, une sorte de long jātaka intitulé *Bimbā-therī*, dont le colophon porte : Yasondarāya bhikkhuṇīya parinibbānavaṇṇanā niṭṭhitā [5].

Yaçodharā « la Glorieuse », dont le *Lalitavistara* fournit la variante Yaçovatī, a assez l'allure d'un titre, d'un surnom honorifique, tel que la coutume était d'en donner aux grands personnages. Et si peut-être la solution offerte par la *Jinatthapakāsanī*, accumulant trois noms sur la même personne, est un peu simple et facile, il est très admissible qu'à l'occasion de son mariage avec le prince, Bimbā ait reçu le nom honorifique de Yaçodharā, sous lequel les âges suivants la connurent, tandis que le souvenir de celui de Bimbā se conservait dans quelques jātaka du Sud, où pourtant Yaçodharā ne devait pas tarder à prévaloir aussi, sous une influence qu'on n'a pas encore précisée, et qu'il ne serait pas sans intérêt de déterminer.

Mṛgajā n'avait pour elle ni le rang, comme Gopī, ni la maternité et la profession religieuse, comme Yaçodharā ; elle est représentée de plus comme la dernière en date, et n'ayant été unie au prince que pendant fort peu de temps. Il est naturel qu'elle ait laissé peu de traces. En dehors de ce que je viens de dire, le seul souvenir qu'on ait conservé d'elle, est celui de la scène qui lui valut d'être épousée, de la stance qu'elle prononça en l'honneur du prince rentrant en ville plongé dans la méditation, et du collier dont il lui fit présent.

---

(1) Cowell, *The Jātaka*, II, pp. 268 et 295 ; VI, p. 246.
(2) Edition de la Pali Text Society, p. 65, v. 16.
(3) *Buddhism*, p. 50.
(4) *Archæological Survey of India, Annual report 1913-1914*. Duroiselle, *The stone sculptures in the Ananda temple at Pagan*, p. 83, note 1.
(5) *BEFEO*, XVII, v, p. 49, note 2.

Encore n'est-il pas d'une grande précision. Le *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king* en parle aussi ; il donne à la jeune fille le nom de Lou 鹿, qui semble n'être qu'une traduction incomplète de Mṛgajā ; mais il ne dit pas qu'elle ait ensuite été prise comme épouse par le prince. On trouve aussi mention du même fait dans les textes pāli, mais ils l'attribuent à Kisa Gotamī dont d'ailleurs ils représentent l'espoir d'être épousée comme ayant été déçu. Et ce dernier point est exact ; Kisa Gotamī est connue par ailleurs, et par le canon du Nord aussi, comme ayant été nonne, mais non épouse du Buddha.

Le *Fo pen hing tsi king* semble ignorer Mṛgajā ; il donne même à la troisième épouse le nom de Manodharā, et avoue ne rien savoir d'elle. Mais ce nom lui-même, formé sur le même type que Yaçodharā, a comme celui-ci l'allure d'un titre, d'une épithète honorifique, et la difficulté qu'il crée serait résolue si l'on admettait qu'il fut donné à Mṛgajā.

∴

En somme, et pour conclure ces notes, il me semble que l'hypothèse suivante pourrait rendre suffisamment compte de ce que les ouvrages du canon du Nord nous apprennent à ce sujet.

Le Bodhisattva a eu trois épouses, 妃, 夫 人 ou 大 夫 人. La première a été Gopī, fille de Daṇḍapāṇi, lequel peut-être portait le surnom de Kiṅkinīsvara. Siddhārta l'épousa à dix-sept ans. Cet âge paraît plus vraisemblable que celui de vingt-sept qu'on trouve aussi. Le caractère rêveur du prince qui s'abstrayait volontiers du monde extérieur, inspirait peu de confiance au père de Gopī, et le mariage ne dut pas se conclure sans quelque difficulté. Plusieurs ouvrages mentionnent en effet les hésitations du père de la jeune fille à consentir à cette union, et un ouvrage pāli [1] prétend même que Çuddhodana dut recourir à un enlèvement pour en triompher.

Elle n'eut pas d'enfant. Cette raison aurait suffi à elle seule, pour qu'au bout de quelques années on fît prendre au prince une nouvelle épouse. Ce fut Yaçodharā (Bimbā) fille de Mahānāma. On la présente aussi, il est vrai, comme fille de Daṇḍapāṇi et de Suprabuddha. Mais le premier doit avoir été plutôt le père de Gopī, et n'est sans doute associé à Yaçodharā que lorsque le nom de celle-ci a été substitué sans attention suffisante à celui de Gopī. Le second était plutôt le père de la mère du prince, de Māyā et de Prajāpatī, que celui de son épouse.

Elle fut mère de Rāhula. Celui-ci naquit-il avant ou après le départ de son père ? On dit d'une part, que Siddhārta, à la prière de son père, retarda son

---

(1) Cf. Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 152, où Yaçodharā est donnée comme fille de Suprabuddha.

départ jusqu'après la naissance de son fils. Mais ce départ fut une fuite, de nuit. On ne voit pas la raison de cette fuite subreptice, si le désir de Çuddhodana d'avoir un héritier, était réalisé.

D'autre part, il semble qu'une tradition assez sérieuse et assez répandue ait conservé le souvenir des difficultés et des soupçons auxquels Yaçodharā fut en butte à propos de sa grossesse et de son enfant. On a vu aussi la tentative de Devadatta pour épouser Yaçodharā et se faire proclamer héritier de Çuddhodana. Les deux choses tendent à faire supposer que Siddhārta s'enfuit avant la naissance de son fils, avant même qu'il fût assuré d'être père.

Plutôt qu'à dix-neuf ou vingt ans, comme le disent quelques ouvrages, il paraît vraisemblable que c'est à l'âge de vingt-neuf ans que Siddhārta quitta son palais pour embrasser la vie érémitique. Il y aurait donc eu un intervalle d'environ douze ans entre le premier mariage du prince et son départ. Il y aurait quelque chose d'étrange, si ce premier mariage avait été contracté avec Yaçodharā, à ce qu'il fût resté infécond pendant ces douze ans. Et ceci serait indirectement en faveur de la pluralité des mariages.

Je le répète, ceci n'a d'autre prétention que d'être une hypothèse conciliant les diverses données de la tradition du Nord. Je sais bien que les ouvrages où nous les trouvons sont notablement postérieurs aux événements. Mais ils ne contiennent après tout rien qui contredise formellement les renseignements d'une autre catégorie d'ouvrages passant pour plus anciens. Au cours du temps, dira-t-on, cette tradition a été développée, s'est enrichie de détails parasites dus à l'imagination des fidèles, et qui l'ont sérieusement modifiée. Le temps n'est pas seul capable de modifier une tradition ; la distance peut aussi exercer une certaine influence sur elle ; et s'il est des cas où elle s'enrichit, il en peut être aussi où elle se dégrade. Si des détails s'ajoutent à elle, il en est aussi qui se perdent. Et comme le disait Oldenberg, ceux qui concernent le mariage, surtout le triple mariage, du Bodhisattva, ne sont pas de ceux que la piété, le désir d'édifier, ni la vie monastique avec ses règles strictes, devaient imaginer. Je crois qu'il ne suffit pas qu'un fait ou un détail aient été ignorés des écrivains pāli, pour qu'il doive être déclaré irrecevable a priori, et qu'il est prudent de tenir compte d'une tradition conservée dans le pays, ou dans le voisinage immédiat du pays, où se sont passés les faits. Cette tradition, nous la voyons inscrite dans le Vinaya des Mulā-Sarvāstivādin ; nous la retrouvons dans un certain nombre d'ouvrages canoniques ; puis elle passe à des commentateurs comme Ki-tsang, s'inscrit dans des ouvrages d'érudition comme le *Fa yuan tchou lin* (1), sous les T'ang, le *Fo tsou tong ki* (2) sous les Song, et les plus récents dictionnaires bouddhistes japonais la recueillent, et n'hésitent pas à affirmer que le Bodhisattva a eu trois épouses, Gopā, Yaçodharā et Mṛgajā.

---

(1) K. 10, section 納妃, § 3, 求婚.
(2) Au k. 2, il reproduit l'hypothèse proposée par Ki-tsang ; cf. supra p. 30.

NOTE ADDITIONNELLE

À L'ÉTUDE SUR « LE DIEU WEI-T'O »

Le *Bukkyō dai-jiten* 佛教大辭典 d'Ōda Tokunō 織田得能 [1], indique, au sujet du dieu Wei-t'o, quelques références qui m'avaient échappé au moment où j'écrivais l'étude parue dans le *Bulletin* en 1916 [2]. Je crois devoir les signaler ici.

Ce nom paraît, sous la forme 韋馱, dans le *Ta fang teng wou siang king* 大方等無想經, k. 4 [3] d'après les éditions des Song, des Yuan et des Ming. Mais l'édition de Corée a Kien-t'o 建馱. Manifestement, c'est celle-ci qui est correcte ; et le *wei* 韋 des autres éditions ne doit être qu'une erreur, ou une correction introduite sous l'influence de la popularité de Wei-t'o.

C'est peut-être à la même cause qu'il convient d'attribuer la mention du même nom dans le *Nirvāṇa sūtra* 大般涅槃經, k. 7, qui cite Wei-t'o t'ien 違 (ou 韋 suivant les éditions) 陀天 entre Brahmā Indra et *Kia-tchen-yen t'ien* 迦旃延天 (?), aussi bien dans la traduction de Dharmarakṣa 曇無讖, dite recension du Nord [4], que dans la révision qui en fut faite par Houei-yen 慧嚴 et quelques autres, et qui est appelée recension du Sud [5]. Le même passage se lit dans la traduction partielle de Fa-hien 法顯, le *Ta pan-ni-houan king* 大般泥洹經, k. 4 ; malheureusement les noms individuels des dieux n'y sont pas donnés. Toutefois, sous les T'ang, Houei-lin qui se donne le titre de « moine traducteur » 翻經沙門慧林, écrivait dans le grand *Yi tsie king yin yi* 一切經音義, k. 25 [6], à propos précisément de la mention de ce nom dans le *Ta pan-nie-p'an king*, que c'est là une simple erreur pour Skandha, 私建陀, erreur provenant de la ressemblance des caractères 建 et 違.

D'après sa biographie, insérée au k. 5 du *Song kao seng tchouan*, Houei-lin fut disciple d'Amoghavajra, et travailla en effet à la traduction de quelques sūtra. Cela confère une autorité particulière à son *Yi tsie king yin yi*, qui lui coûta plus de vingt ans de travail, de 788 à 810. Il est à remarquer qu'il émet l'opinion catégorique que l'on vient de voir au sujet de Wei-t'o, à une époque où le culte de celui-ci, sans être encore bien ancien, — un peu plus de cent ans, si l'on en croit le *Tchou t'ien tchouan*, — devait être cependant fort répandu déjà dans les monastères.

---

(1) *BEFEO*, XVII, VI, p. 20.
(2) *BEFEO*, XVI, III, p. 41-56.
(3) TT, XI [盈] ; X, p. 51 a ; TK, X, VI, p. 520 a 下.
(4) TT, XI [盈], V, p. 34 b ; TK, VIII, V, p. 32 a 下.
(5) TT, *ibid.*, VII, p. 35 b ; TK, *ibid.*, VII, p. 32 a 上.
(6) TT, XXXIX [爲], VIII, p. 167 b.

En somme, encore qu'il ne parle que du Wei-t'o du *Ta p'an nie-pan king*, et que ce soit à celui du *Kin kouang ming king* que se réfèrent directement le culte monastique en question et la remarque du *Bukkyō dai-jiten* qui a attiré mon attention, c'est bien à Houei-lin que revient l'honneur d'avoir découvert et noté la faute de copiste d'où sortit le dieu Wei-t'o. Lui fut-elle révélée par l'étude de textes plus anciens que nous ne possédons plus aujourd'hui, ou signalée par les traducteurs hindous avec lesquels il fut en relations et travailla, nous n'avons guère moyen de le savoir, et au fond cela importe peu. Le point intéressant est qu'un moine instruit et en situation d'être bien renseigné, à une époque où la statue de Wei-t'o se dressait dans tous les monastères, n'a pas hésité à affirmer que Wei-t'o n'existait pas.

NOTE ADDITIONNELLE

À L'ÉTUDE SUR « HĀRĪTĪ, LA MÈRE-DE-DÉMONS »

Je n'ai pas connu à temps pour en faire usage dans mon étude sur Hārītī, une mention de ce personnage, intéressante en ce qu'elle montre bien l'antiquité de sa légende dans le bouddhisme. Kouei-tseu-mou est en effet citée dans des stances figurant dans l'histoire de Sumatī insérée au k. 22 de *l'Eko tarāgama* (1), comme ayant été convertie par le Buddha : 降鬼諸神王及降鬼子母.

(1) TT, XII [辰], II, p. 6 b ; TK, XIII, III, p. 91 b 上.

ÉTUDES D'HISTOIRE D'ANNAM (1)

Par HENRI MASPERO,

Professeur à l'École française d'Extrême-Orient.

IV

LE ROYAUME DE VĂN-LANG 文郎國.

Les légendes par lesquelles les historiens annamites font débuter l'histoire de leur pays (2), rapportent que le Tonkin à l'origine, avant toute conquête étrangère, forma un royaume appelé Văn-lang 文郎, et fut gouverné par une longue suite de rois nommés Hùng-vương 雄王 jusqu'au jour où un prince étranger, le fils du roi de Thục 蜀, le conquit, en changea le nom, et s'en fit roi à son tour.

Le royaume de Văng-lang était fort étendu. « Ce royaume à l'Est était bordé par la mer du Sud, à l'Ouest était limitrophe de Pa 巴 et de Chou 蜀, au Nord arrivait jusqu'au lac T'ong-t'ing 洞庭, au Sud touchait au royaume de Hou-souen 胡孫, c'est-à-dire au Champa 占城國 (3) ». Ces limites dépassent de beaucoup le domaine actuel des Annamites : Pa et Chou sont dans la province de Sseu-tch'ouan, et le lac T'ong-t'ing nous conduit en plein cœur de la Chine, aux bords du Fleuve Bleu, dans la province du Hou-nan. Les auteurs du *Cương mục* eux-mêmes en ont noté l'invraisemblance, et ont aussi remarqué que la liste des provinces, *bộ* 部, de ce royaume, que donne ensuite le *Toàn-thư*, ne remplit pas ces limites et reste à l'intérieur du Tonkin et de l'Annam

---

(1) Cf. *BEFEO*, XVI (1916), 1.

(2) Un certain nombre de ces légendes telles qu'elles sont devenues dans l'hagiographie moderne, ont été publiées dans une petite brochure anonyme intitulée *Histoire des dix-huit règnes de Hùng-vương*, et distribuée à l'occasion de la fête annuelle de la pagode de ces rois à Cổ-tích. C'est la traduction ou plutôt la paraphrase du *thần-tích* local, qui remonterait à la fin du XVe siècle.

(3) *Đại-Việt sử kí toàn thư, ngoại kỉ*, q. 1, 3 a.

septentrional. Il est clair qu'il y a là deux traditions d'origine différente et en désaccord ; je les examinerai l'une après l'autre séparément.

L'extension du royaume des Hùng-vương vers le Nord jusqu'à Pa et Chou et jusqu'au lac T'ong-t'ing me paraît être due à une confusion entre les noms de Wen-lang (Văn-lang), 文郎, et Ye-lang (Dạ-lang) 夜郎. Cette confusion que la ressemblance des deux caractères 文 et 夜 rendait très facile, n'est pas purement hypothétique : les textes prouvent qu'elle s'est produite réellement. Si le *T'ong tien* déclare que « Fong tcheou 峯州 est l'ancien royaume de Wen-lang [Commentaire : il y a la rivière de Wen-lang] (1) », le *Yuan-ho kiun hien tche* de son côté affirme que « Fong tcheou est l'ancien territoire du royaume de Ye-lang 夜郎 ; en effet dans les limites de la sous-préfecture actuelle de Sin tch'ang 新昌, il y a le torrent de Ye-lang 夜郎溪 » (2). Or, sous le nom de Ye-lang était désigné au début des Han, un royaume miao-tseu de la Chine méridionale qui s'étendit sur une partie du Kouang-si et du Kouei-tcheou ; ses limites ne sont pas données avec précision ; il est dit seulement qu'il touchait à l'Ouest au royaume lolo de Tien 滇 dans la partie occidentale du Yun-nan, à l'Est du lac de Yun-nan-fou. Mais on sait qu'il se soumit aux Han en 111 A. C. et reçut le nom de Commanderie de Kien-wei 犍爲郡 ; puis que cette commanderie fut plus tard subdivisée en deux, Kien-wei au Nord, et Ts'ang-wou 蒼梧 au Sud, et il n'est pas impossible de déterminer les frontières de ces circonscriptions. A la fin des Han Antérieurs, la commanderie de Kien-wei était bornée au Nord et à l'Ouest par le Fleuve Bleu, qui la séparait de la commanderie de Pa 巴 ; quant à la commanderie de Ts'ang-wou limitée au Nord par Kien-wei et à l'Ouest par la commanderie de Tsin-ning 晋寧, qui était l'ancien royaume de Tien, elle atteignait au Nord-Est la commanderie de Wou-ling 武陵 (ancienne commanderie de K'ien-tchong 黔中 des Ts'in), où se trouvait le lac T'ong-t'ing. Ainsi on pouvait dire du royaume de Ye-lang (que ces deux commanderies avaient remplacé) qu'il touchait d'un côté à Pa et de l'autre au lac T'ong-t'ing. Les deux noms de Ye-lang et de Wen-lang étant déjà confondus, il était tout naturel d'attribuer à celui-ci les limites de l'autre.

Mais ce nom de Wen-lang (Văn-lang) qui ne se rencontre pas dans la littérature ancienne, et qui apparaît ainsi brusquement à l'époque des T'ang déjà confondu avec celui de Ye-lang, d'où provient-il ? On peut se demander s'il n'est pas lui-même sorti d'une autre confusion. Le *Lin-yi ki* 林邑記 plaçait au Sud de la sous-préfecture de Tchou-wou 朱吾 dans le Je-nan 日南, une peuplade sauvage, les Wen-lang 文狼野人 (3), qui ne savaient pas construire de maisons, nichaient dans les arbres, vivaient de poissons et de

(1) *T'ong tien* 通典, k. 184, 25 b.

(2) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 9 b.

(3) *Chouei king tchou*, k. 36, 24 a ; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 7 b, écrit 狼野人, mais place correctement cette tribu à Tchou-wou.

viande crue, et faisaient le commerce des parfums. Ils avaient donné leur nom à une rivière du Sud de cette sous-préfecture, le Wen-lang kou 文狼究 (1). Mais quelque compilateur maladroit, en copiant ce passage du *Lin-yi ki* remplaça le nom peu connu de la sous-préfecture de Tchou-wou 朱吾 par celui de la commanderie de Ts'ang-wou 蒼梧, et cette fausse leçon passa chez les géographes des T'ang (2). Ceux-ci trompés par la situation inexacte donnée ainsi à ce pays, le cherchèrent au Sud de Ts'ang-wou, c'est-à-dire au Nord du Kiao-tche ; la confusion avec Ye-lang vint s'ajouter encore à cette erreur ; et le tout leur fit identifier Wen-lang (Văn-lang) au département de Fong (Phong) 峯州, dans la région où se trouvent actuellement Bạch-hạc et Việt-trì, en même temps qu'elle donnait naissance, à côté de la forme correcte 文狼 (3) à l'orthographe composite 文郎 (4), qu'ont employée les historiens annamites.

On peut objecter que le *T'ai-p'ing houan yu ki* signale l'existence d'une ville de Wen-lang 文狼城 dans la sous-préfecture de Sin-tch'ang 新昌. Or, non loin de Việt-trì, au village de Hi-cương 羲岡, dans le huyện de Sơn-vi 山圍 (province de Phú-thọ), se trouve un célèbre temple des Hùng-vương 雄王廟 qui, suivant les Annamites, marque l'emplacement de cette même ville (5), comme celui de An-dương à Cổ-loa marque l'emplacement de l'ancienne capitale de ce roi légendaire. L'objection paraît assez forte ; mais rien ne prouve que ce temple soit très ancien. Il existait au début du XVe siècle, lors de la conquête chinoise, et il est mentionné dans une description chinoise du Tonkin (6), ainsi que dans le *Ta-Ming yi t'ong tche* (7) et dans le *Yue-k'iao chou* (8). Antérieurement, il faut se rappeler qu'au temps des Lí, et auparavant, au temps de la domination chinoise, ce qui est aujourd'hui le huyện de Sơn-vi dépendait du châu de Chân-đăng 眞登 que gouvernaient des *phụ-đạo* 父道 de la famille Lê 黎, et il serait bien étonnant qu'un culte annamite se fût conservé

(1) *Chouei king tchou*, *loc. cit.*

(2) Le *T'ai p'ing yu lan*, k. 172, 11 b, le *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 10 a, écrivent l'un et l'autre Ts'ang-wou.

(3) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 7 b.

(4) *Yuan-ho kiun hien tche*, k, 58, 9 b, 夜郎國 ; *T'ai-p'ing yu lan*, k. 172, 11 b, 文郎 ; *Việt sử lược*, q. 1, 1 a ; *An-nam Vũ cống* 安南禹貢 ap. *Ức trai tập* 抑齋集, q. 6, 2 a ; *Đại-Việt sử kí toàn thư*, *ngoại kỉ*, q. 1, 3 a.

(5) *Đại-Nam nhất thống chí* 大南一統志, *Sơn-tây*, 39 a.

(6) Cet ouvrage, dont il ne subsiste que la fin, me paraît être fait d'extraits de la monographie officielle du Tonkin composée pendant l'occupation des Ming. Le manuscrit copié par l'Ecole française d'Extrême-Orient portait le titre de *Giao-chỉ di biên* 交阯遺編 qui lui a été donné par quelque copiste annamite, mais qui lui a été laissé (A504).

(7) *Ta Ming yi t'ong tche* 大明一統志, k. 90, 5 b.

(8) *Yue k'iao chou* 越嶠書, k. 1.

plusieurs siècles en pays barbare. A mon avis, ce temple remonte probablement aux Trần : il me paraît vraisemblable qu'on choisit un lieu favorable de cette région pour élever un temple aux rois Hùng parce que cette région était le département de Fong (Phong) des T'ang où, par suite de la série d'erreurs que j'ai exposées, on plaçait le Wen-lang (Văn-lang) et leur capitale ; de même un temple fut élevé, peut-être vers la même époque, à Triệu Quang-phục sur le Vũ-ninh sơn 武寧山 parce que la tradition mettait sa capitale de ce côté. Il ne peut donc servir à confirmer la localisation de Wen-lang (Văn-lang).

En somme, les limites et le nom même du royaume de Wen-lang me paraissent dus à une série de confusions dont les historiens annamites ne sont pas responsables, mais qui remontent jusqu'aux écrivains chinois du VI[e] et du VII[e] siècle.

Ce royaume était divisé en quinze provinces, *bộ*, 部 dont les noms varient suivant les auteurs, bien que le nombre total reste toujours le même. Trois listes différentes nous en ont été conservées, dans le *Việt sử lược* (1), le *Lĩnh-nam trích quái* 嶺南摭怪 (2) et l'*An-nam Vũ cống* (3) ; c'est à celui-ci que le *Đại-Việt sử kí toàn thư* a emprunté celle qu'il donne.

1. — *Kiao-tche* (*Giao-chỉ*) 交趾. — 1° Commanderie des Han aux T'ang. 2° Sous-préfecture sous les Souei et les T'ang.

2. — *Tchou-yuan* (*Châu-diên*) 朱鳶. — Sous-préfecture des Han aux T'ang.

3. — *Wou-ning* (*Vũ-ninh*) 武寧. — Sous-préfecture de la Commanderie de Wou-p'ing (Vũ-bình) créée en 271 (4).

4. — *Fou-lou* (*Phúc-lộc*) 福祿. — Département créé en 663 (5) ou 670 (6).

5. — *Yue-chang* (*Việt-thường*) 越裳. — 1° Royaume légendaire du temps des Tcheou. 2° Sous-préfecture créée par Wou-ti (7) des Tsin sous le nom de Yue-tch'ang 越棠, reçut celui de Yue-chang sous les T'ang.

6. — *Ning-hai* (*Ninh-hải*) 寧海. — 1° Commanderie fondée sous les Leang, VI[e] siècle (8). 2° Sous-préfecture créée en 752 (9).

---

(1) *Việt sử lược*, q. 1, 1 a.
(2) *Lĩnh-nam trích quái*, q. 1, 15 b.
(3) *Ức trai tập*, q. 6.
(4) *Song chou*, k. 38, 20 a.
(5) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 4 a.
(6) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 11 b.
(7) *Song chou*, k. 38, 21 b, écrit 常.
(8) *T'ai-p'ing houan yu ki*, 171, 9 b.
(9) *Ibid.*, k. 171, 11 a.

7. — *Yang-ts'iuan* (*Dương-tuyền*) 陽泉 (1). — Ki-mi tcheou de l'époque des T'ang.

8. — *Lou-hai* (*Lục-hải*) 陸海 (2).

9. — *Wou-ting* (*Vũ-định*) 武定. — Sous-préfecture créée en 271, supprimée par les Tch'en.

10. — *Houai-houan* (*Hoài-hoan*) 懷驩. — Nom donné à la sous-préfecture de Hien-houan 咸驩 en 743 (3).

11. — *Kieou-tchen* (*Cửu-chân*) 九真. — 1° Commanderie des Han. 2° Sous-préfecture créée par les Souei (4) et conservée par les T'ang.

12. — *P'ing-wen* (*Bình-văn*) 平文. — Inconnu.

13. — *Sin-hing* (*Tân-hưng*) 新興. — Sous-préfecture créée en 271 (5).

14. — *Kieou-tö* (*Cửu-đức*) 九德. — Commanderie et sous-préfecture créées au IIIe siècle (6).

15. — *Wen-lang* (*Văn-lang*) 文狼.

Le *Việt sử lược* a presque les mêmes noms, mais il avait un ordre différent : *Kiao-tche*, *Yue-chang* 越裳, *Wou-ning* 武寧, *Kiun-ning* 軍寧, *Kia-ning* 嘉寧, *Ning-hai* 寧海, *Lou-hai* 陸海, *T'ang-ts'iuan* 湯泉, *Sin-tch'ang* 新昌, *P'ing-wen* 平文, *Wen-lang* 文郎, *Kieou-tchen* 九真, *Je-nan* 日南, *Houai-houan* 懷驩, *Kieou-tö* 九德.

4. — *Kiun-ning* (*Quân-ninh*) 軍寧. — La sous-préfecture de Kiun-ngan 軍安 reçut ce nom en 752 (7).

5. — *Kia-ning* (*Gia-ninh*) 嘉寧. — Sous-préfecture créée par les Wou (8).

8. — *Sin-tch'ang* (*Tân-xương*) 新昌. — 1° La commanderie de Sin-hing reçut ce nom à la fin du IIIe siècle sous les Tsin (9). 2° Sous-préfecture des Souei.

---

(1) Il faut corriger 陽 en 湯, selon la leçon du *Việt sử lược*.
(2) Il faudrait peut-être lire Lou-leang 陸梁.
(3) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 13 a.
(4) *Souei chou*, k. 31, 6 b.
(5) *Song chou*, k. 38, 21 ; la date exacte est donnée par le *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 9 b, qui par erreur lui donne dès cette époque le nom de Sin-tch'ang.
(6) *Ibid.*, *loc. cit.*
(7) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 3 b.
(8) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 10 a.
(9) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 10 a.

12. — *Je-nan* (*Nhật-nam*) 日南. — 1° Commanderie des Han. 2° Sous-préfecture créée par les Souei.

Enfin le *Lĩnh-nam trích quái* (1) présente quelques nouvelles mais légères différences : *Yue-chang*, *Kiao-tche*, *Tchou-yuan*, *Wou-ning*, *Fou-lou*, *Ning-hai*, *Yang-ts'iuan*, *Lou-hai*, *Houai-houan*, *Kieou-tchen*, *Je-nan*, *Tchen-ting*, *Wen-lang*, *Kouei-lin* 桂林 et *Siang* 象.

12. — *Tchen-ting* (*Chân-định*) 眞定 ?

14. — *Kouei-lin* (*Quế-lâm*) 桂林. — Commanderie des Ts'in.

15. — *Siang* (*Tượng*) 象. —

On remarquera que la plupart de ces noms datent de la dynastie des T'ang ; deux d'entre eux, Fou-lou (Phúc-lộc) et Houai-houan (Hoài-hoan) nous font descendre jusqu'à la fin du VIIe siècle ; de plus beaucoup de ceux qui remontent à une époque antérieure étaient également en usage sous les T'ang. Ces listes sont des mélanges hétéroclites de noms de départements, de commanderies et de sous-préfectures de toutes les époques, mais particulièrement du VIIe siècle, auxquels ont été ajoutés quelques noms traditionnels comme Wen-lang, Yue-chang.

D'où proviennent ces listes ? Elles ne peuvent avoir été tirées d'anciens ouvrages chinois. On ne connait que deux ouvrages sur le Tonkin écrits en Chine à l'époque des T'ang, le *Kiao-tcheou ki* 交州記 composé par Tseng Kouen 曾滾 (2) qui fut gouverneur d'Annam sous Ki-tsong (874-888), et le *Siu Nan-yue tche* 續南越志, tous deux perdus depuis très longtemps. Or les divergences entre les listes exigeraient trois sources différentes. D'autre part, il est bien évident qu'un Chinois de l'époque des T'ang n'aurait pas décrit comme étant celle d'un passé fabuleux une organisation qui se rapproche

(1) Bien que le *Lĩnh-nam trích quái* actuel soit une édition remaniée à la fin du XVe siècle par Vũ Quỳnh 武瓊, la liste des quinze *bộ* du royaume de Văn-lang qu'il contient ne peut être due à une correction de celui-ci, car on ne s'expliquerait pas qu'en ce cas il n'eût pas recopié la liste de Nguyễn-Trãi à laquelle le *Toàn thư* venait de donner le poids de son autorité. D'ailleurs toute la légende de Lạc-long quân 貉龍君, où se trouve ce passage, remonte certainement, et avec assez peu de changements, à Trần-thế-Pháp ; en effet, Vũ-Quỳnh, dans une note sur une autre légende (q. 2, 24 a), en cite quelques phrases qu'il attribue formellement à Trần-thế-Pháp (按世法集云) ; d'autre part il suffit de la comparer aux passages correspondants du *Toàn thư* pour constater que celui-ci n'en est que le résumé fait, à la manière chinoise et annamite, au moyen de phrases extraites et copiées presque textuellement.

(2) Des fragments de celui-ci ont survécu dans le *Việt điện u linh tập*, qui en a tiré plusieurs biographies. C'est l'ouvrage que j'ai appelé précédemment, d'après une copie incorrecte du *Kiến văn tiểu lục* 見文小錄 de Lê-quí-Đôn, le *Giao-châu kí* de Lỗ Côn 魯滾. Un manuscrit meilleur que j'ai pu consulter depuis et plusieurs *thần tích* donnent le nom exactement sous la forme Tseng Kouen 曾滾. Cf. *BEFEO*, XVI (1916), I, 13.

autant de celle de son temps. Les listes ont donc été composées au Tonkin. Elles se suivent d'assez près, puisque neuf noms leur sont communs à toutes trois ; et il est visible qu'elles ont été fabriquées à peu près à l'aide des mêmes documents. Mais quels documents ? Il n'existait sur cette époque reculée que des recueils de légendes présentant souvent un caractère religieux. Un seul procédé s'offrait aux historiens annamites, c'était de rechercher dans ces légendes les principaux noms de lieux et d'en dresser une liste. On s'explique ainsi les divergences qui séparent les divers auteurs : pour atteindre le chiffre de quinze, qui semble avoir été traditionnel, chacun d'eux choisissait à sa fantaisie parmi les noms assez nombreux qu'il rencontrait.

Les premiers rois annamites portaient le nom ou le titre de Hiong wang (Hùng-vương) 雄王. « On rapporte qu'il y eut dix-huit générations de rois qui tous s'appelèrent Hùng-vương », dit le *Việt sử lược*, et un demi-siècle plus tôt le *Việt điện u linh tập* raconte une légende où il mentionne les rois Hùng-vương (¹). On trouve le nom plus anciennement encore dans le *T'ai-p'ing houan yu ki*, qui cite à deux reprises un passage du *Nan-yue tche* 南越志 de Chen Houai-yuan 沈懷遠 : « Le territoire de Kiao-tche était extrêmement fertile ; le prince s'en appelait le roi Hiong (Hùng) 雄王.... » (²). La tradition remonte ainsi jusqu'au Vᵉ siècle de notre ère, et paraît bien établie. Mais il se présente une difficulté. La même phrase se retrouve dans le *Chouei king tchou* qui la tire non pas de *Nan-yue tche*, mais du *Kiao-tcheou wai yu ki* 交州外域記 (³). Or cet ouvrage, au lieu de *hiong* (*hùng*) 雄 écrit *lo* (*lạc*) 雒. Les deux caractères se ressemblent tellement que la confusion entre eux était facile. Il est évident que l'un d'eux provient d'une faute de copiste ; mais quelle est la vraie leçon ? Un troisième ouvrage ancien, le *Kouang tcheou ki* 廣州記 nous donne heureusement la solution du problème en écrivant le caractère 駱 *lo* (*lạc*) qui ne prête pas à confusion (⁴). Le nom traditionnel annamite est faux et doit être écarté : il n'y a jamais eu de rois *hùng*, mais seulement des rois *lạc*.

Dans ce cas encore l'erreur dépasse les plus anciens auteurs annamites et remonte jusqu'aux écrivains chinois. Au reste les historiens annamites ont entrevu l'erreur sans oser la corriger. Un commentateur du *Toàn thư* déclare que le nom de *lạc-tướng* 貉將 fut plus tard changé par erreur en *hùng-tướng* 雄將 » (⁵). Mais il n'a pas reconnu que la même erreur portait sur le titre des rois : le *Lĩnh-nam trích quái* en effet, dont ce passage du *Toàn thư* n'est qu'un abrégé, écrit 貉侯 et 貉將 mais 雄王 (⁶).

(¹) *Việt điện u linh tập*, 16 a.
(²) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9 a, 10 a.
(³) *Chouei king tchou*, k. 37, 7 a.
(⁴) *Che ki*, k. 113, 1 b.
(⁵) *Đại-Việt sử kí toàn thư*, *ngoại kỉ*, q. 1, 3 a.
(⁶) *Lĩnh-nam trích quái*, q. 1, 15 a.

En résumé, on peut conclure que le nom de Văn-lang qu'aurait porté primitivement le Tonkin, les limites qui lui sont attribuées, et le titre des rois qui le gouvernèrent, sous la forme où les donnent les historiens annamites, sont autant d'erreurs et de confusions. De plus on constate que toutes ces erreurs sont imputables aux écrivains chinois, chez qui on les rencontre dès l'époque des T'ang, et que les Annamites n'ont fait que les reproduire en copiant leurs sources. Il n'est malheureusement pas possible de tirer de là des notions précises sur les sources chinoises utilisées par les historiens annamites (1).

Notre connaissance de l'organisation politique du Tonkin avant la conquête chinoise se réduit à quelques lignes que les divers ouvrages anciens ou récents recopient à satiété. Le texte le plus ancien, et en même temps le plus clair et le plus développé, le *Kiao-tcheou wai yu ki* 交州外域記 du IVe siècle dit : « Autrefois, au temps où le Kiao-tche n'était pas encore divisé en commanderies et sous-préfectures, son territoire formait les champs *lo* (*lạc*) 雒田, où l'eau montait et descendait suivant la marée. Les habitants labouraient des champs pour en tirer leur nourriture ; c'est pourquoi on les appelait le peuple *lo* (*lạc*). Il y avait le roi *lo* (*lạc*) 雒王, et les marquis *lo* 雒侯 qui étaient à la tête des commanderies et des sous-préfectures. Dans les sous-préfectures, il y avait beaucoup de chefs *lo* 雒將. Les chefs *lo* recevaient (au temps des Han) un cachet de cuivre avec ruban vert (2) ». Le *Kouang tcheou ki* 廣州記 tel que le cite le *Che-ki so yin* 史記索隱 présente le même texte, mais sous une forme tellement abrégée qu'elle est presque inintelligible (3). Enfin le *Nan-yue tche* 南越志 donne les mêmes faits sous une forme un peu différente. « La terre de Kiao-tche est extrêmement fertile. On y transporte des gens pour la peupler ; ce sont eux qui les premiers surent la mettre en culture.

---

(1) Le *Đại Việt sử kí toàn thư* a tiré son chapitre sur les Hùng-vương du *Lĩnh-nam trích quái liệt truyện* qu'il copie en l'abrégeant un peu. Mais celui-ci, au moins sous sa forme actuelle, ne dit nulle part d'où il a extrait les légendes qu'il rapporte ; la présence de quelques mots annamites dont certains sont notés en *chữ nôm* (par exemple 𤤰 *vua*, le roi, dans la légende de Lạc-long quân) indique que les livres chinois doivent être écartés, au moins dans certains cas A mon avis le *Lĩnh-nam trích quái* est une sorte de *Légende dorée* où Trần-thế-Pháp avait réuni un certain nombre de traditions hagiographiques, de vies ou d'extraits de vies de divers dieux patrons de villages tonkinois, en sorte que ses sources premières seraient les légendes locales, les *thần tích* 神蹟 de l'époque, au contraire du *Việt điện u linh tập* qui écarte celles-ci pour les remplacer par des extraits d'ouvrages historiques. Malheureusement le *Lĩnh nam trích quái* a été corrigé par Vũ Quỳnh 武瓊 à la fin du XVe siècle, et il est généralement impossible de discerner de la partie ancienne ce qui est dû à ces remaniements.

A la fin de son chapitre le *Toàn thư* a ajouté la légende de Sơn-tinh 山精 et Thủy-tinh 水精 d'après le *Việt điện u linh tập*. Celui-ci nous indique sa source : c'est le *Kiao-tcheou ki* 交州記 de Tseng Kouen 曾袞, ouvrage chinois de la fin du IXe siècle.

(2) *Chouei king tchou*, k. 37, 7 a.

(3) *Che ki*, k. 113, 1 b.

Le sol est noir et meuble ; ses exhalaisons sont viriles (雄, *hiong*, *hùng*) ; c'est pourquoi aujourd'hui on appelle ces champs « champs *hiong* (*hùng*) » et ce peuple « peuple *hiong* ». Il y a un chef, 君長, qui est appelé le roi *hiong* ; et celui-ci a des fonctionnaires qui sont également appelés marquis *hiong*. Le territoire est partagé entre les chefs *hiong* (1) ».

Ce passage dans sa brièveté est heureusement assez précis pour que nous puissions, par comparaison avec les institutions des sauvages actuels du Sud de la Chine, nous rendre compte de l'organisation de la société annamite avant la conquête chinoise. C'était une société hiérarchisée et féodale dans le genre de celle que connaissent aujourd'hui encore les populations tăi et mường de la Rivière Noire et de la région montagneuse qui sépare le Tonkin du Laos. La population roturière, « le peuple lo », sédentaire, formait sans doute de petites communautés d'un ou plusieurs villages, gouvernées héréditairement par les chefs *lo* de famille noble qui étaient tout à la fois chefs religieux, civils et militaires. Comme aujourd'hui encore les *chăo din* chez les Tăi de la haute Rivière Noire, les chefs *lo* devaient être les frères ou les fils des marquis *lo* qui partageaient les villages entre leurs parents en leur constituant de petits apanages héréditaires. Les marquis *lo* dont les fiefs devaient être à peu-près l'équivalent des sous-préfectures de l'époque des Han, dépendaient à leur tour du roi *lo*.

La civilisation matérielle était relativement avancée. Les habitants du Tonkin cultivaient la terre non avec des charrues et des buffles, mode de labour qui fut introduit par les Chinois, mais avec des houes de pierre polie (2). Ils savaient peut-être déjà tirer du sol deux récoltes par an, et ils devaient être de bons agriculteurs s'il est vrai qu'ils savaient tirer parti des changements de niveau des rivières suivant la marée pour l'irrigation de leurs champs (3). Comme armes, ils avaient de grands arcs de plusieurs pieds de haut avec lesquels ils tiraient des flèches empoisonnées. La fabrication de ce poison était

(1) *T'ai-p'ing kouang ki*, k. 482, 4 a ; cf. *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9 a, qui donne le même texte, mais en supprimant les phrases de début.

(2) Le *Nan-yue tche* semble dire qu'ils ignoraient l'agriculture ; mais il faut entendre que les déportés chinois introduisirent les premiers la culture à la chinoise avec la charrue et des bœufs ou des buffles, tandis que les Annamites ne connaissaient pas la charrue et se contentaient de défoncer légèrement le sol à la houe. Les nombreuses houes en pierre polie retrouvées un peu partout dans les provinces de Hà-đông, Sơn-tây, Vĩnh-yên, Bắc-giang et Hưng-yên apportent directement la preuve que les Annamites savaient cultiver la terre avant la conquête chinoise. En effet si c'étaient les Chinois qui avaient introduit la culture au Tonkin, on n'y trouverait pas trace de ce procédé de culture qu'ils n'ont jamais employé. — Les houes préhistoriques annamites en pierre polie sont identiques à celles qui ont été trouvées au Cambodge ; des instruments semblables sont encore en usage aujourd'hui chez certaines tribus Moï de la chaîne annamitique.

(3) *Nan fang yi wou tche*. Ce fait ne nous est attesté que pour le 11e siècle de notre ère ; toutefois les Chinois reconnaissent que c'est du Tonkin qu'ils l'ont appris, et non pas eux qui en ont enseigné l'art au Tonkin.

tenue secrète sous serment. Ils savaient fondre le bronze dont ils faisaient les pointes de leurs flèches. Cette fabrication paraît avoir été entourée d'un certain cérémonial probablement religieux. On fabriquait les pointes de flèches en refondant des objets de bronze. Les vieillards expérimentaient le son des objets en les frappant et ne prenaient que ceux dont le son leur paraissait convenable [1].

Ils se tatouaient le corps [2] ; ils nouaient leurs cheveux en chignon sur la nuque et se ceignaient la tête d'un turban [3], comme font aujourd'hui encore leurs descendants. Bien que Tchao T'o appelle leur pays « Royaume des nus » [4], je ne pense pas qu'il faille prendre à la lettre cette affirmation : ils connaissaient certainement une sorte de vêtement, car les auteurs chinois qui leur reprochent de vivre comme des bêtes sauvages, ne traitent de nus que les barbares de l'Annam Central. L'habitude de chiquer le bétel était déjà répandue, ainsi que celle de se noircir les dents, que les Chinois considéraient comme un effet naturel de l'usage du bétel.

Des idées religieuses et des coutumes de cette époque nous ne savons pas grand'chose. Comme chez toutes les populations sauvages du Sud-Est de l'Asie, la religion devait être avant tout agraire ; une grande fête du printemps, telle que celle qui se pratique encore chez toutes les tribus tăi de la haute région, fête dont les écrivains chinois mentionnent certains rites de détail au XIe siècle et dont il subsiste encore quelques traces très atténuées de nos jours dans le delta [5], avec la licence et la promiscuité ordinaire de ces fêtes, devait marquer le renouveau de l'année et permettre les premiers travaux des champs. C'est par les présents de noix d'arec et de feuilles de bétel que les pourparlers de mariage s'engageaient, ainsi qu'aujourd'hui chez les Tăi [6]. Le lévirat était pratiqué, au moins dans la partie Ouest du Tonkin où les fonctionnaires chinois n'avaient pas encore réussi au IIIe siècle à extirper cette coutume, malgré tous leurs efforts [7].

---

(1) *Po wou tche*, 3 a (éd. *Han Wei ts'ong chou*) k. 2, 5 a (éd. du *Pei-hai*).

(2) *T'ong tien*, k. 188, 1 b ; *T'ong tche*, k. 198, 2 a. On sait que l'usage du tatouage ne disparut définitivement qu'avec Anh-tông des Trần qui refusa de s'y soumettre et l'interdit au peuple en 1299 (*Toàn thư*, bổn kỉ, q. 6, 7 a-b).

(3) *Heou-han chou*, k 116.

(4) Dans sa réponse à l'ambassadeur des Han qui lui reprochait d'avoir pris le titre d'empereur. *Che ki*, k. 113, 2 a. Cf. *BEFEO*, XVI (1916), 1, p. 53.

(5) La plus célèbre aujourd'hui au Tonkin est celle de Câu-lim dans la province de Bắc-ninh.

(6) *Nan tchong pa kiun tche* 南中八郡志, ap. *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 4 b.

(7) Rapport de Sie Tsong 薛綜, ap. *San kouo tche*, *Wou tche*, k. 8, 4 a. « Dans les deux sous-préfectures de Mei-ling de Kiao-tche et de Tou-pang 都龐 de Kieou-tchen, à la mort du frère aîné, le frère cadet épouse toujours sa belle-sœur. C'est une coutume générale et les fonctionnaires ne peuvent l'empêcher ».

V

L'EXPÉDITION DE MA YUAN

Les Han, après la conquête du royaume de Nan-yue 南越 (111 A. C.), n'avaient, en ce qui concerne le Tonkin, aucunement changé les institutions qu'ils avaient trouvées établies. Les deux légats de Yue à Kiao-tche et Kieou-tchen qui avaient fait leur soumission sans résistance, furent en récompense confirmés dans leurs fonctions, sous le titre de *t'ai-cheou* des deux commanderies que l'on forma de leur territoire. Quant aux seigneurs indigènes, un seul d'entre d'eux, le roi de Si-yu 西于王, dont les domaines considérables s'étendaient sur les deux rives du Fleuve Rouge, depuis le Mont Ba-vi jusqu'au mont Tam-đảo, et vers l'Est arrivaient jusqu'à la limite actuelle de la province de Bắc-ninh, tâcha, semble-t-il, de profiter de la chute du royaume de Nan-yue pour se rendre indépendant ; mais il fut immédiatement vaincu et mis à mort avant même l'arrivée des Chinois, par le général de gauche de Ngeou-lo (Âu-lạc) 甌駱左將, Houang T'ong 黃同 (1). Les autres se rallièrent franchement à leurs nouveaux maîtres. Toute la féodalité indigène subsista sous le préfet ; les fiefs les plus importants recevant le titre de sous-préfectures continuèrent à être gouvernés par leurs seigneurs héréditaires (2). Pourvu que ceux-ci payassent régulièrement le tribut et qu'ils se tinssent tranquilles, les gouverneurs de Kiao-tche (comme aujourd'hui encore les fonctionnaires chinois vis-à-vis des chefs barbares) ne devaient guère se mêler de leurs affaires. Ils n'avaient d'ailleurs que peu de troupes, cantonnées partie à leur chef-lieu Lien-cheou 羸𨻻 (3), au Sud de la ville actuelle de Hà-đông, sur les bords du Sông Nhuệ qui semble avoir été jusqu'aux Six Dynasties un

---

(1) Nous ne sommes renseignés sur cette affaire que par le résumé du diplôme conférant en avril 110 A. C. le titre de marquis de Hia-feou 下鄜 à Houang T'ong : « Fait marquis pour le mérite qu'il s'est acquis, alors qu'il était général de gauche de l'ancien Ngeou-lo, en décapitant le roi de Si-yu » 以故甌駱左將斬西于王功. (*Ts'ien-han chou*, k. 17, 12 b). L'interprétation de ce trop bref passage que je donne dans le texte, me paraît la plus satisfaisante. — Sur l'étendue de Si-yu, cf. *Heou-han chou*, k. 54, 4 b, et ci-dessous p. 15, n. 3.

(2) *Chouei king tchou*, k. 37, 6 a. « Les deux légats furent nommés préfets 太守 de Kiao-tche et de Kieou-tchen ; et les chefs *lo* 雒將 continuèrent à gouverner la population comme auparavant ».

(3) Lien-cheou subsista sous ce nom jusqu'à la fin du VIe siècle, où les Souei en firent la sous-préfecture de Kiao-tche ; sur l'emplacement de cette sous-préfecture de Kiao-tche sous les Souei et les T'ang, voir *BEFEO.*, X (1910), 563 sqq. — Lien-cheou était à 65 li à l'Ouest de la capitale du Protectorat général, *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38.

bras très important du Fleuve Rouge ; partie à la résidence du tou-wei 都尉, à Mei-ling (Mi-linh) 麊泠, près de Việt-trì ou de Bạch-hạc ; et ces cantonnements, non fortifiés, étaient à la merci d'un coup de main. Aussi leurs moyens d'action étaient-ils très restreints.

Ce n'est que vers le début du 1[er] siècle de notre ère, à ce qu'il semble, que les gouverneurs chinois commencèrent à changer leur politique indigène. Si Kouang 錫光 qui fut préfet de Kiao-tche entre l'an 1 et l'an 25, « transforma le peuple par les rites et la justice » (1). Le nombre des colons chinois de toutes sortes, fugitifs, bannis, déportés, augmentait constamment, répandant la langue, les idées, les coutumes chinoises (2). D'ailleurs dans les premières années de l'ère chrétienne, le Tonkin avait vu s'installer une classe de colons très différents des repris de justice qui jusque là y avaient été envoyés. Si Kouang avait refusé de reconnaître l'usurpateur Wang Mang 王莽 ; et nombre de familles de fonctionnaires des Han et de lettrés vinrent se réfugier auprès de lui. C'est là que s'enfuit Hou Kang 胡剛 après avoir suspendu son habit de cérémonie à la porte du palais (3). C'est de l'un de ces fugitifs que Lí Bí 李賁 au VI[e] siècle prétendait descendre (4). Ces nouveaux venus durent encourager et aider le préfet dans ses efforts pour introduire la civilisation chinoise. Si Kouang prit toute une série de mesures les unes importantes, les autres un peu puériles. Il fonda des écoles ; il fit enseigner aux indigènes l'usage de la charrue qu'ils ne connaissaient pas encore ; en outre il les obligea à se conformer aux rites chinois pour les mariages et voulut les forcer à porter des chaussures et des bonnets (5). Même en dehors des efforts de Si Kouang, il est évident que le recrutement régulier d'une milice armée et exercée à la chinoise, et aussi la nécessité d'instruire et de former parmi les indigènes des employés et des fonctionnaires subalternes de toute espèce, en faisant sortir des cadres de la société féodale un nombre croissant d'individus, devaient à la longue créer une sorte de malaise général. La paix dura tout le temps du gouvernement de Si Kouang. Peut-être les seigneurs indigènes au premier moment s'engouèrent-ils des idées nouvelles et ne mirent-ils pas d'obstacles aux efforts du préfet. Mais l'entente ne pouvait être que temporaire. Dès que les gouverneurs continuant leur réforme, voudraient tenter d'instituer une administration régulière, ils ne devaient pas pouvoir éviter l'hostilité plus ou moins avouée des seigneurs indigènes dont leurs mesures menaçaient l'autorité, et qui, liés entre eux par la parenté ou par des mariages, se soutenaient mutuellement. Le conflit éclata

(1) *Heou-han chou*, k. 106, 2 b.

(2) *Heou-han chou*, k. 116, 3 b. fait allusion à l'influence des déportés chinois sur la population indigène.

(3) *An-nam chí lược* 安南志畧, q. 10, 1 a.

(4) *Đại-Việt sử kí toàn thư, ngoại kỉ*, q. 4, 14 b.

(5) *T'ong tien*, k. 188, 7 a-8 b.

avec violence peu de temps après le départ de Si Kouang ; son successeur Sou Ting 蘇定 se trouva bientôt en lutte ouverte avec toute une partie de la noblesse locale. Il avait essayé de retenir dans les limites de la loi la fille du chef lo (lạc) de Mei-ling (Mi-linh) 麊泠, Tcheng Tsö (Trưng Trắc) 徵側 qui avait épousé Che So (Thi Tò) 詩索, le fils du chef lo de Tchou-yuan (Châu-diên) 朱鳶 et dont le caractère violent et altier se pliait mal aux restrictions que la politique chinoise s'efforçait d'imposer. En mars 40 celle-ci, probablement humiliée par quelques observations ou quelque acte du préfet, réunit ses vassaux et entraînant son mari, marcha sur Lien-cheou qui était alors la résidence du préfet, en appelant aux armes toute la noblesse du Tonkin ([1]). La révolte éclata avec une rapidité inouïe : tous ces seigneurs qui sentaient leur autorité ruinée peu à peu par les efforts des gouverneurs chinois pour détacher d'eux leurs serfs, qui peut-être se voyaient chaque jour, au moins dans le delta, humiliés par les fonctionnaires et les colons chinois, se levèrent à la nouvelle des premiers succès des rebelles. Lien-cheou fut enlevé ; les fonctionnaires chinois n'eurent pas le temps d'organiser la résistance et durent s'enfuir, ne réussissant qu'à grand'peine à gagner la mer et à passer dans l'île de Hai-nan. Tous les barbares des trois commanderies de Ho-p'ou, Kiao-tche et Kieou-tchen ([2]), c'est-à-dire probablement tous les seigneurs tăi du Sud-Ouest du Kouang-si, du Tonkin et du Nord de l'Annam suivirent Tcheng Tsö (Trưng Trắc) qui se proclama reine ou plutôt roi et fut reconnue dans soixante-cinq châteaux-forts ([3]) de ces commanderies ; elle alla résider dans le fief de son père à Mei-ling. La libération était complète.

Bien qu'ils ignorassent probablement ce qui se passait en Chine, les Annamites n'avaient pas choisi un moment trop défavorable pour se révolter. Diverses autres rebellions occupaient encore les armées impériales. Il fallut attendre près de deux ans avant de pouvoir organiser une expédition. Ce

---

([1]) 2[e] mois de la 16[e] année *kien-wou*, *Heou-han ki*, k. 7, 8 b ; *Tseu tche t'ong kien tchen pou*, k. 43, 5 a ; *Heou-han cheou*, k. 1 B, 5 b ; k. 54, 4 a ; k. 116, 3 b. — Les auteurs chinois non seulement ne parlent pas de la mise à mort de Che So (Thi Tò) par le préfet, mais disent formellement que Tcheng Tsö (Trưng Trắc) l'entraîna avec elle.

([2]) C'est, je pense, ainsi qu'il faut comprendre le mot 城 employé par tous les textes. Il est impossible de lui donner son sens ordinaire de ville fortifiée, et d'y voir les forts chinois ; les quatre commanderies de Ho-p'ou, Kiao-tche, Kieou-tchen et Je-nan, ne comptaient toutes ensemble, y compris l'île de Hai-nan, que vingt-sept *tch'eng* de cette sorte à la fin des Han Postérieurs, une par sous-préfecture (*Heou-han chou*, k. 33, 7 b). D'ailleurs on nous dit que Ma Yuan partout où il passa, éleva des citadelles pour les chefs-lieux de sous-préfectures (*Heou-han chou*, k. 54, 4 b), ce qui semble indiquer qu'il n'y en avait pas encore, ou du moins qu'il n'y en avait pas partout. Nous resterions donc bien loin du chiffre de soixante-cinq, si nous attribuons au mot son sens ordinaire. Les soixante-cinq « citadelles » 城 qui se soumirent à Tcheng Tsö, ne peuvent être que les résidences fortifiées des seigneurs tăi du delta et de la haute région.

([3]) *Heou-han chou*, k. 54, 4 a ; k. 116, 3 a-b ; *Heou-han ki*, k. 7, 8 b.

temps ne fut d'ailleurs pas perdu entièrement : on en profita pour faire des routes et des ponts, réquisitionner des bateaux, etc. En janvier 42 [1], un des meilleurs généraux de l'époque, Ma Yuan qui venait, au mois d'octobre de l'année précédente, de terminer glorieusement une campagne au Ngan-houei [2], fut chargé du commandement suprême. On lui adjoignit Lieou Long 劉隆 comme lieutenant [3] et Touan Tche 段志 qui l'avait déjà accompagné dans son expédition du Ngan-houei [4], fut nommé commandant de la flotte *tou leou tchouen tsiang kiun* 督樓船將軍 [5]. En présage favorable, je pense, l'empereur décerna à Ma Yuan le titre de général dompteur des flots *fou po tsiang-kiun* 伏波將軍 [6] qui avait été porté par Lou Po-tö 路博德 quand il dirigeait contre le Nan-yue l'expédition victorieuse de l'an 111 A.C. Ma Yuan prit 8.000 hommes de troupes régulières dans les commanderies de Tch'ang-cha 長沙, Kouei-yang 桂陽, Ling-ling 零陵 et Ts'ang-wou 蒼梧. Il prit encore 12.000 hommes dans les milices locales des commanderies qui occupaient le territoire du Kouang-tong actuel [7]. Cette armée, suivant probablement la vieille route de Lou Po-tö du Kiang-si au Kouang-tong, fut acheminée à Ho-p'ou près de l'actuel Lien-tcheou fou. C'était alors le port d'embarquement pour le Tonkin et elle devait y retrouver la flotte de deux mille jonques que lui amenait Touan Tche 段志. Mais les vaisseaux étaient en nombre

---

(1) *Heou-han chou*, k. 1 B, 6 b ; *Heou-han ki*, k. 7, 12 a ; *Tseu tche t'ong kien tcheng pou*, k. 43, 6 a, place la nomination au douzième mois de la 17e année *kien-wou* (11 janvier-8 février 41).

(2) *Tseu tche t'ong kien*, k. 43, 5 b. Il était allé réduire Li Kouang 李廣 qui s'était révolté à Houan-tch'eng 皖城.

(3) *Heou-han chou*, k. 52, 4 b ; k. 54, 4 b ; *Heou-han ki*, k. 7, 12 a ; *Tseu tche t'ong kien tcheng pien*, k. 43, 6 a.

(4) *Heou-han chou*, k. 54, 4 a ; *Tseu tche t'ong kien*, k. 43, 5 b.

(5) *Heou-han chou*, k. 1 下, 6 b ; k. 54, 4 b ; *Heou-han ki*, k. 7, 12 a, où il est appelé Yin Tche 殷志.

(6) *Heou-han chou*, k. 1 下, 6 b ; k. 54, 4 a ; *Heou-han ki*, k. 7, 12 a ; *Tseu tche t'ong kien*, k. 43, 6 a.

(7) *Heou-han chou*, k. 116, 3 b ; *Chouei king tchou*, k. 37, 9 a. — Ceci me paraît la meilleure interprétation de l'expression de Ma Yuan : « douze mille hommes de milice du Kiao-tche 交趾精兵萬二千 ». Le terme de Kiao-tche eut sous les Han deux sens : un sens étroit désignant la commanderie de Kiao-tche, c'est-à-dire le Tonkin, et un sens large, le territoire des 9 commanderies qui dépendaient du ts'eu-che de Kiao-tche et qui devint au IIIe siècle le Kiao-tcheou. C'est évidemment ce dernier sens qu'il faut choisir ici, puisque la commanderie de Kiao-tche était révoltée. — Les chiffres sont vraisemblablement exacts, puisqu'ils sont extraits du rapport adressé par Ma Yuan à l'empereur en novembre 43 (9e mois de la 19e année *kien-wou*) et qui est conservé dans le *Chouei king tchou*, *loc. cit.* : « Votre sujet avec 12.000 hommes de milice du Kiao-tche, formant un total de 20.000 hommes avec les troupes régulières, et 2.000 jonques grandes et petites, est parti pour entrer au Kiao-tche. Aujourd'hui le succès est complet ».

Les noms des 4 commanderies où furent recrutées les troupes régulières, sont tirés du *Heou-han chou*, k. 116, 3 b.

insuffisant ; pour comble de malheur Touan Tche tomba malade et mourut à peine arrivé à Ho-p'ou [1]. Ma Yuan dut se résoudre à conduire son armée par terre. Il partit à travers le territoire de Wou-hiu (Ô-hứa) 烏 許 [2], pays inconnu et hostile, couvert de montagnes et de forêts où il fallut se frayer une route à grand'peine, longeant les côtes pour se tenir en contact avec la flotte, qui devait le ravitailler.

Heureusement pour lui, il ne semble pas avoir rencontré de résistance sur son chemin. En fait, depuis le départ des Chinois, il n'y avait plus d'autorité réelle au Tonkin. Il est vrai que Tcheng Tsö avait reçu ou pris le titre de reine, mais ce ne devait être là qu'un titre sans force. En dehors de son fief et de celui de son mari, elle n'avait sans doute d'autre influence que celle que les alliances de famille ou les liens de parenté pouvaient lui faire accorder ; et les seigneurs qui n'avaient pris les armes que pour se débarrasser du contrôle chinois, ne devaient pas être disposés à se soumettre bénévolement à une autre autorité. Aussi bien, le premier enthousiasme passé, quand vint la nouvelle de l'approche d'une expédition chinoise, dut-il se passer ce qui arrive toujours dans ces pays divisés et sans cohésion : chacun ne songea qu'à se tirer du mieux qu'il put du mauvais cas où il s'était laissé entraîner. Comme César en Gaule, Ma Yuan au Tonkin dut trouver des appuis parmi les chefs indigènes.

Quoi qu'il en soit, il n'y eut aucun effort sérieux pour arrêter Ma Yuan pendant sa longue marche. Il atteignit sans encombre le delta, puis s'enfonça dans l'intérieur. Son itinéraire n'est donné par aucun texte, mais à mon sens, un seul chemin est possible, celui qui passe entre les montagnes et le bras septentrional du Sông Thái-bình ; il était possible par là d'éviter les marais qui, suivant toute vraisemblance, couvraient le bas delta à cette époque et de plus par le fleuve, de se tenir en liaison avec la flotte. Il marcha tout droit sur Mei-ling (Mi-linh) où résidaient les chefs rebelles et s'avança jusqu'à Si-li 西 里 ou Si-yu 西 于 [3] entre Hà-nội et Sơn-tây, sans rencontrer, semble-t-il, de

---

(1) *Heou-han chou*, k. 54, 4 b ; *Heou-han ki*, k. 7, 12 a, écrit Yin Tche 殷 志.

(2) Les Wou-hiu habitaient la région entre Lạng-sơn et Nan-ning fou à l'Est et la mer à l'Ouest, aux confins de Yu-lin, Tsin-hing, Ho-p'ou et Kiao-tche. Ceux du bord de la mer faisaient la pêche aux perles (*Nan fang yi wou tche* 南 方 異 物 志, de Yang Fou 楊 浮, ap. *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 164). Ceux de l'intérieur ne se soumirent que vers la fin des Han. Encore au Xe siècle, les barbares de cette région pratiquaient la chasse aux bêtes comme rite préliminaire du mariage (*T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 167, 14 b).

(3) *Heou-han chou*, k. 54, 4b ; *Chouei king tchou*, k. 37, 7 b ; *Tseu tche t'ong kien tcheng pou*, k. 43, 6b; *Heou-han ki*, k. 7, 12 a. Si-li est la sous-préfecture plus souvent appelée Si-yu comme on peut le voir en comparant ce passage du commentaire du *Tseu tche t'ong kien* (k. 43, 5 b): « Quand Ma Yuan eut pacifié le Kiao-tche, il fit un rapport demandant qu'on divisât Si-li et qu'on établit les deux sous-préfectures de Fong-k'i 封 溪 et de Wang-hai 望 海 » et celui-ci du *Heou-han chou* (k. 54, 4 b) : « Ma Yuan

résistance. Mais devant cette menace directe, Tcheng Tsö (Trưng Trắc) réussit à entraîner, sinon les seigneurs voisins, au moins ses propres vassaux. On ne sait trop ce qui arriva : les Chinois semblent avoir été battus ; peut-être simplement Ma Yuan, sentant qu'il s'était trop avancé, se retira-t-il par prudence et pour attirer l'ennemi hors de son propre territoire. Il eut sans doute un moment d'anxiété. La mort de Touan Tche et l'insuffisance de la flotte avaient retardé la marche de l'armée, qui était déjà partie un peu tard. Il avait fallu traverser le Tonkin en pleine période de crachin, et maintenant les premières chaleurs se faisaient sentir. L'été approchait, et il allait falloir le passer en pays hostile, sans cesse harcelé par l'ennemi qui n'avait pas encore été vaincu, et qui profiterait de l'inactivité forcée des Chinois pour se renforcer. Il pensa alors aux conseils de son cousin Chao-yeou 少游 qui lui vantait la vie d'un petit fonctionnaire provincial sans ambition, pauvre et mal en point, mais sans tracas. Son énergie naturelle reprit vite le dessus [1]. Quelle que fût la vraie raison de son mouvement, il battit en retraite jusqu'aux collines de Lang-po 浪泊, le Tiên-du sơn 仙遊山 actuel (province de Bắc-ninh). Il installa son

---

présenta un rapport où il était dit : « La sous-préfecture de Si-yu a 32.000 feux, ses limites sont à plus de 1000 li de distance du chef-lieu ; je demande qu'on la divise et qu'on forme les deux sous-préfectures de Fong-k'i et Wang-hai». Les caractères qui entrent dans la transcription des noms annamites, ont souvent des lectures si extraordinaires que je ne sais s'il faut considérer les caractères 里 et 于 comme destinés à rendre le même son, ou s'il y a dans l'un des cas une altération graphique. On peut conjecturer qu'il a existé une biographie ou un éloge de Ma Yuan fort ancien où Si-yu était toujours écrit Si-li, et que le nom a été corrigé par les historiens postérieurs d'après les documents officiels qui n'admettaient que la forme Si-yu. En effet, on trouve à plusieurs reprises la forme fautive Si-nan 西南 où 南 s'explique aisément comme corruption de 里, mais ne peut être sorti de 于 ; par exemple *Tseu tche t'ong kien pou tcheng*, k. 43, 6 b ; 吾在浪泊西南間, alors que les autres textes ont 西里 ; *Chouei king tchou*, k. 37, 7 b. 馬援以西南治退路逕千里分置其縣. Cf. *Heou-han chou*, k. 54, 40 b, où il s'agit de Si-yu 西于.

(1) Après la victoire, il avoua ses craintes passées à ses officiers : « Mon cousin Chao-yeou déplore constamment mes efforts et mon ambition, en disant : « L'homme en cette vie n'a besoin que de vêtements et de nourriture. Il monte dans un char bas aux essieux courts, il chevauche un cheval petit et lent ; il n'est qu'un petit fonctionnaire de commanderie ; mais il garde les tombeaux (de ses ancêtres) et le voisinage l'appelle homme de bien. Rechercher le superflu, c'est faire son propre malheur. » Quand j'étais entre les camps de Lang-po et de Si-li, et que les rebelles n'étaient pas encore soumis, il tombait de la pluie ; il montait des vapeurs ; il y avait des émanations pestilentielles et la chaleur était torride ; je vis même un épervier qui volait, tomber dans l'eau (foudroyé par ces émanations). Couché, je pensais aux propos de Chao-yeou sur la vie tranquille (en me demandant) comment on pourrait les réaliser ». (*Tong-kouan Han ki*, 東觀漢記, k. 12, 4 a ; *Heou-han chou*, k. 54, 4b ; *Tseu tche t'ong kien tcheng pou*, k. 43, 6b. Le *Tong-kouan Han ki* donne seul la leçon complète : 吾在浪泊西里塢間).

camp sur les hauteurs [1] et attendit. Les troupes annamites, descendant de Mei-ling, enhardies peut-être par un premier succès et surtout par cette retraite qu'elles attribuaient à la peur, vinrent l'attaquer (mai 43). La rencontre fut décisive. Les Annamites perdirent plusieurs milliers des leurs et s'enfuirent vers les montagnes, poursuivis par les Chinois qui les battirent encore à plusieurs reprises. Un des chefs, Tou-yang 都羊 avec une partie de ses partisans, réussit probablement, par la Rivière Noire, à passer au Kieou-tchen [2], tandis que Tcheng Tsö et sa sœur Tcheng Ni avec quelques centaines d'hommes restaient dans la région de Mei-ling comptant sans doute reformer leur bande. Ma Yuan ayant reconquis le delta y ramena la plus grande partie de ses troupes pour passer l'été au repos. La dernière partie de la campagne pendant les chaleurs avait en effet été très dure et l'un de ses lieutenants Han Yu 韓宇 était mort de maladie [3] peu après la victoire de Lang-po. Il se contenta de donner à Lieou Long le commandement d'une colonne avec mission de réduire les deux sœurs [4]. Celui-ci après une campagne qui dura une demi-année, réussit à les atteindre à Kin-k'i (Câm-khê) 金谿 ou (Cấm-Khê) 禁溪 [5]. Les Annamites

---

(1) *Chouei king tchou*, k. 37, 7b. « (La rivière) plus à l'Est passe à Lang-po. Comme cet endroit est élevé, Ma Yuan venant de Si-li, y campa ». Malgré ce texte formel, les Annamites identifient Lang-po avec le Grand-Lac (Tây-hồ 西湖) des environs de Hanoi. — Lang-po était situé au Nord de « la plus méridionale des deux rivières septentrionales » 北二水南水 de Kiao-tche entre « la ville du roi An-dương » 安陽王城, c'est-à-dire Cổ-loa à l'Ouest et Long-yuan 龍淵, un peu au Sud de Bắc-ninh, à l'Est (*Chouei king tchou, loc. cit.*). Il s'agit donc certainement de l'ensemble des collines qui forment le Tiên-du Sơn. Hou San-sing 胡三省 place Lang-po sur le territoire de la sous-préfecture de Fong-k'i (*Tseu tche t'ong kien*, k. 43, 6 a) ; c'est une localisation correcte puisque Fong-k'i (Phong-khê) devint plus tard P'ing-tao Bình-đạo) 平道 et que le Tiên-du Sơn était en partie sur cette sous-préfecture et en partie sur Long-pien (Long-biên) ; mais je ne sais où il a puisé ce renseignement et j'ai préféré n'en pas faire état.

(2) Il est possible toutefois que Tou-yang ait déjà été au Kieou-tchen avant cette date ; on sait seulement que c'est contre lui que fut dirigée l'expédition de Ma Yuan dans cette commanderie.

(3) *Heou-han ki*, k. 7, 12 a.

(4) *Heou-han chou*, k. 52, 5 b.

(5) Kin-k'i n'est pas autrement connu. Hou San-sing, d'après je ne sais quelle autorité, le place au S.-O. de Mei-ling, c'est-à-dire sur la Rivière Noire. Cette opinion me paraît très vraisemblable. Kin-k'i était sur le territoire de Sin-tch'ang des T'ang (*Heou-han chou*, k. 52, 4 b ; *Tai p'ing houan yu ki*, k. 170, 11 b). L'emplacement de cette sous-préfecture n'est malheureusement pas exactement connu (cf. BEFEO., X [1910], 677). La sous-préfecture siège du chef-lieu de Fong-tcheou, Kia-ning (Gia-ninh), occupait sur les deux rives du Fleuve Rouge, les provinces de Sơn-tây et de Vĩnh-yên actuelles jusqu'au Tam-đảo. Tch'eng-houa 承化 en amont, se trouvait sur le Fleuve Rouge, entre Việt-tri qui en était probablement le chef-lieu et Phú-thọ où se trouvait le ki-mi tcheou de Tchen-teng (Chân-đăng) 眞登. Les territoires de la Rivière Claire et du Sông Chay formaient une série de ki-mi tcheou depuis Kia-ning (Gia-ninh)

furent encore une fois battus. Tcheng Tsö et Tcheng Ni furent prises et mises à mort avec un millier de leurs partisans. Le reste se soumit, et cette victoire entraîna la soumission de toutes les populations de la haute région, au nombre de plus de 20.000 hommes (janvier 44). Les têtes des deux sœurs furent envoyées à Lo-yang.

Pendant ce temps, Ma Yuan achevait la pacification du Tonkin. On ne connaît pas le détail de ses opérations pendant la deuxième partie de l'année 43. Il est probable qu'il laissa reposer ses troupes tout l'été et profita de l'hiver pour soumettre ceux des chefs *lo* qui pouvaient résister encore dans quelques parties du delta. Il mit des garnisons chinoises dans des citadelles construites à la chinoise aux points les plus importants (1). De plus il remania les circonscriptions : il détacha de l'immense sous-préfecture de Si-yu, qui s'étendait sur les deux rives du Fleuve Rouge du Mont Ba-vì au mont Tam-đảo, toutes ses dépendances de la rive gauche dont il fit deux sous-préfectures : Wang-hai 望海 à l'Ouest et au Nord du Sông Cà-lồ, et Fong-k'i 封溪 entre cette rivière et le Fleuve Rouge. « La sous-préfecture de Si-yu compte 32.000 feux ; ses limites sont à plus de mille li de son chef-lieu. Je demande qu'elle soit divisée, et qu'on crée les deux sous-préfectures de Wang-hai et Fong-k'i (2). » Mais surtout il modifia complètement l'administration. « Il fit un rapport demandant que les règlements relatifs à Yue fussent mis d'accord avec ceux de l'empire sur plus de dix points (3) ». Sous cette phrase malheureusement trop concise, il faut comprendre, ce me semble, qu'il profita de la victoire pour organiser une administration régulière, en supprimant ou tout au moins en réduisant les prérogatives des seigneurs *lo* (*lạc*), car à partir de ce moment, ce titre disparaît et ne se rencontre plus. La tâche devait être d'ailleurs assez facile : un bon nombre d'entre eux devaient avoir péri dans la campagne, ou, trop

---

jusqu'à Tou-long (Đô-long) 都龍, à la frontière chinoise actuelle. On se trouve ainsi amené à chercher Sin-tch'ang sur la Rivière Noire plutôt que sur les deux autres fleuves en aval de Kouei-houa (Qui-hoá), ki-mi tcheou dont le nom est resté attaché à la région de Hoà-binh jusque sous les Trần. — Il y a actuellement un huyện de Cẩm-khê 錦溪, dont le chef-lieu est situé sur la rive droite du Fleuve Rouge en face du chef-lieu de la province de Phú-thọ ; mais le nom ne date que de 1841 (*Đại-nam nhất thông chí, Sơn-tây*, 17 a) ; sous les Minh il s'appelait Ma-khê 麻溪 qui fut changé en Hoa-khê 華溪 au début des Lê (*An-nam Vũ công*, ap. *Ức-trai tập*, q. 6, 9 b). Le *Sử-kí* place Kin-k'i au Nghệ-an, le *Cương mục* au Vĩnh-yên actuel : ces deux identifications sont également sans fondement. Hou San-sing le situe au S.-O. de Mei-ling, c'est-à-dire précisément sur la Rivière Noire comme je l'ai indiqué ; mais je n'ai pu découvrir sur quel texte ancien il se fondait et j'ai préféré ne pas en tenir compte.

(1) « Partout où Ma Yuan passa, il fit des remparts avec fossés pour les chefs-lieux des commanderies et sous-préfectures » (*Heou-han chou*, k. 54, 4 b).

(2) *Heou-han chou, loc. cit.* ; *Chouei king tchou*, k. 37, 6 a, où Si-yu est appelé par erreur Si-nan 西南.

(3) *Heou-han chou*, k. 54, 4 b.

compromis, s'étaient réfugiés dans la haute région. Les sous-préfets indigènes héréditaires durent perdre leur rang ; quant aux simples seigneurs de villages ou de cantons, ils subsistèrent probablement, comme les chefs de villages ou de cantons héréditaires subsistent aujourd'hui sous des fonctionnaires annamites dans certaines parties des provinces de Hòa-bình et de Yên-bày ; mais, de plus en plus soumis à l'influence chinoise, ils durent se mêler aux colons chinois pour former une sorte d'aristocratie locale mixte d'où sortirent pendant des siècles tous les rebelles du Tonkin, Lí Bí, Lí Phật-tử, etc.

Tous ces travaux occupèrent Ma Yuan plus d'un an (1), et ce n'est qu'à la fin d'octobre ou au commencement de décembre 44 qu'il put annoncer à l'empereur l'achèvement de son entreprise, par un rapport remarquable par sa concision : « Votre sujet a pénétré au Kiao-tche avec douze mille hommes des milices du Kiao-tche et des troupes régulières, le tout faisant vingt mille hommes, ainsi qu'une flotte de deux mille bateaux, grands et petits. Aujourd'hui le succès est complet (2) ». Le Tonkin pacifié, il devenait possible de poursuivre au Thanh-hoá les partisans de Tcheng Tsō qui s'y étaient réfugiés. Ma Yuan demanda d'abord l'assentiment de l'empereur (3). En attendant la réponse il est probable que l'été de l'année 44 se passa en préparatifs pour la nouvelle campagne. En décembre, Ma Yuan partit pour le Kieou-tchen afin d'y écraser les derniers rebelles.

Mais avant de commencer le récit de la campagne de Ma Yuan au Kieou-tchen, il est nécessaire d'entrer dans quelques développements sur la géographie de cette commanderie au temps des Han.

Tous les textes anciens s'accordent à déclarer que le point extrême de l'expédition fut Kiu-fong 居風 ou 居封. Il importe donc particulièrement d'en déterminer approximativement l'emplacement. Kiu-fong, qui reçut au IIIe siècle le nom de Yi-fong 移風, devint probablement pendant le VIe siècle le chef-lieu de la commanderie de Kieou-tchen, remplaçant ainsi Siu-p'ou qui avait tenu ce rang sous les Han. Quand les Souei supprimèrent les commanderies, Kieou-tchen devint le département de Ngai (Ái) 愛州 ; le chef-lieu en était à la sous-préfecture nouvellement créée de Kieou-tchen, et il y resta sous les T'ang. Mais ce changement de nom du chef-lieu n'en implique pas le déplacement : c'est la partie de la sous-préfecture de Yi-fong où il se trouvait, qui

(1) Le *Heou-han chou* place tous ces faits en la 19e année *kien-wou* mais les raconte après l'expédition de Thanh-hoá ; le *Chouei king tchou* les place la même année en disant simplement « pendant l'expédition contre Tcheng Tsō ». Etant donné que l'expédition de Kieou-tchen commença au 10e mois de l'année, il me semble difficile que toute cette réorganisation n'ait pas été effectuée auparavant.

(2) *Chouei king tchou*, k. 37, 9 a.

(3) *Heou-han ki*, k. 7, 14 b : « L'empereur ordonna à Ma Yuan d'aller attaquer le Kieou-tchen ».

forma la nouvelle circonscription, tandis que sa partie orientale conservait l'ancien nom avec un nouveau chef-lieu.

Le territoire de la sous-préfecture de Kieou-tchen (1) des Souei et des T'ang peut être déterminé avec assez d'exactitude. Le *Souei chou* en effet nous apprend qu'elle comprenait les monts Yang 陽山 (écrit aussi 楊) et Yao 堯山: les deux noms ont survécu : le Dương Sơn 楊山 est une montagne et un canton du huyện de Mĩ-hoá 美化, situé au bord du Sông Lương, tout près de la ligne du chemin de fer ; le Nghiêu Sơn 嶢山 est situé dans les huyện de Đông-sơn 東山 au village de Hoàng-sơn 黃山村 (2). D'autre part, une montagne du huyện de Yên-định, le Quân-yên Sơn 軍安山 situé au village de Quan-yên 官安 (3), conserve le nom de la sous-préfecture de Kiun-ngan 軍安 qui fut fondée par les Souei, et dont le nom fut changé en Kiun-ning 軍寧 au VIII[e] siècle. La sous-préfecture de Kieou-tchen n'atteignait donc pas au Nord le Sông Mã, et son chef-lieu devait se trouver sur le Sông Lương.

Ce chef-lieu, qui était en même temps celui du tcheou, doit être cherché beaucoup plus loin dans l'intérieur des terres que le chef-lieu de la province actuel : celui-ci en effet est tout à fait moderne ; à l'époque des Lê, la capitale de la province était à quelques kilomètres au Nord de l'enceinte actuelle, au village de Dương-xá 陽舍, en face du confluent du Sông Mã et du Sông Lương, un peu en amont du pont du chemin de fer. Avant les Lê, elle était située beaucoup plus à l'Ouest, aux villages de Yên-lang 安郎 et Yên-trung 安忠, du huyện de Thụy-nguyên 瑞原 (4). L'emplacement de la ville chinoise ne devait pas être très différent, car du temps des T'ang, elle était située à 140 li de la mer par voie de terre (5). A 31 li du chef-lieu, s'élevait le mont Ngan-tchen 安鎮 dont les pierres sonores étaient très célèbres (6). Il faut évidemment l'identifier au Yên-hoạch Sơn 安獲山 dont la pierre est encore aujourd'hui exploitée pour en faire des *khánh* ; cette montagne est à 2 kilomètres à l'Ouest de la citadelle actuelle.

En dehors de Kiu-fong qui est mentionné par tous les textes, le reste de l'itinéraire de Ma Yuan n'est donné de façon détaillée que par le *Chouei king tchou* qui malheureusement ne cite pas sa source (7).

---

(1) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 2 b : « La sous-préfecture actuelle de Kieou-tchen est l'ancien Kiu-fong des Han ».

(2) *Đồng-khánh địa dư chí, Thanh-hoá*, 6 b.

(3) *Đại-Nam nhất thống chí, Thanh-hoá*, 73 a.

(4) *Đại-Nam nhất thống chí, Thanh-hoá*, 16 a ; l'éd. imp. (1909) écrit 中 pour 忠. — La carte au 1 : 100.000[e] ne donne pas le nom du huyện, mais seulement celui du phủ, Thiệu-hoá 召化, dont ce huyện est le chef-lieu.

(5) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 2 a.

(6) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 7 a. L'orientation donnée n'est pas absolument exacte : il faudrait Sud-Est au lieu de Sud.

(7) *Chouei king tchou*, k. 37, 9 a.

« La 19e année *Kien-wou* (43), au 10e mois, Ma Yuan entra au Sud dans le Kieou-tchen ; il arriva à la sous-préfecture Wou-ts'ie 無切 (1) ; les chefs de rebelles se soumirent. Il continua d'avancer et pénétra à Yu-fa 餘發 ; le grand chef rebelle Tchou-po 朱伯 quitta la commanderie et disparut. (Ma Yuan) entra dans la forêt profonde et les hautes herbes où vivent les rhinocéros et les éléphants. Il captura plus de 1.000 moutons et bœufs ; il vit des éléphants par dizaines et centaines formant des troupeaux. Puis Ma Yuan sépara ses troupes, pénétra dans la sous-préfecture de Wou-pien 無編 (c'est le Kieou-tchen ting 九眞亭 de Wang Mang 王莽), et alla jusqu'à la sous-préfecture de Kiu-fong. Les chefs qui ne s'étaient pas rendus, furent décapités par dizaines et par centaines ; le Kieou-tchen fut alors entièrement pacifié ».

La sous-préfecture de Wou-pien 無編 qui était une des étapes de Ma Yuan, disparaît complètement avec les Han. Le nom reparaît un instant sous les T'ang, mais il est alors appliqué à une autre région : à cette époque Wou-pien, dont le nom fut changé au VIIIe siècle en Tch'ang-lin 長林, était situé dans la région montagneuse qui se trouve aux confins de Thanh-hoá, de Hoà-bình, de Sơn-tây, de Hà-đông et de Hà-nam ; il passait pour contenir les ruines de la sous-préfecture de Si-yu 西于 de l'époque des Han qui était située entre le Fleuve Rouge et le mont Ba-vì. L'ancien Wou-pien n'était pas de ce côté du Thanh-hoá. Il était compris sous les T'ang dans la sous-préfecture de Long-tch'e (Long-trì) 龍池 du département de Yen (Diễn-châu) 演州. Ce département dont le nom est porté aujourd'hui encore par un phủ de la province de Nghệ-an, avait son chef-lieu à la sous-préfecture de Tchong-yi (Trung-nghĩa) 忠義. Un village de ce nom a existé jusqu'aux Lê ; il porte aujourd'hui celui de Công-trung 公忠, dans le phủ de Diễn-châu (2).

Long-tch'e (Long-trì) était situé à 220 li au Nord du chef-lieu, et à 30 li de Kieou-tchen (3). Il faut donc chercher Wou-pien du côté de la ville actuelle de Thanh-hoá, dans la région où le canal naturel qui longe la côte, se sépare du Sông Mã, ou au confluent du Sông Mã et du Sông Lương (4).

(1) Variante : Wou-kong 無功. — Cette sous-préfecture est appelée Wou-ts'ie dans le *Ts'ien-han chou*, k. 28 B, 6 a, et le *Chouei king tchou*, *loc cit.* ; Wou-kong dans le *Heou-han chou*, k. 33, 8 a, le *Heou-han ki*, k. 7, 14 b. Les commentateurs chinois ont discuté longuement la valeur respective des deux leçons sans obtenir de résultat positif. L'accord des ouvrages historiques et des géographies officielles me paraît en faveur de la forme Wou-kong, contre le Wou-ts'ie du *Chouei king tchou*.

(2) *T'ong tche*, k. 184, 24 b ; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 3 b ; *Sin T'ang chou*, 43 上, 8 b (長林).

(3) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 13 a, *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 2 a, 14 b.

(4) De façon générale on peut localiser ainsi les sous-préfectures de la commanderie de Kieou-tchen des Han Postérieurs. Le chef-lieu Kiu-fong 居封 ou 居風 était du côté de Bai-xuân sur le Sông Lương ; au N.-O. sur le Sông Mã était Tou-pang 都龐 qui fut partagé en deux par les Tsin (*T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 3 b ; *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 8 a). Tou-p'ang n'est pas mentionné dans le *Heou-han chou*, mais

Ainsi Ma Yuan, dans son expédition de Kieou-tchen, ne dépassa guère les bords du Sông Lương qu'il remonta à l'Ouest jusqu'à la région où se trouvent aujourd'hui le siège du phủ de Thọ-xuân 壽春 et la délégation de Bái-thương, et qu'il descendit ensuite vers l'Est. Il devient possible de déterminer approximativement sa marche.

Ma Yuan quitta le Tonkin avec son armée et sa flotte forte d'environ 2.000 jonques (¹). Il descendit le Fleuve Rouge, puis le Sông Đáy, et arriva à Tsō-k'eou 鬉口, aujourd'hui Thần-đầu 神投, à 500 li du chef-lieu de Kiao-tcheou (²). Les cartes modernes donnent en cet endroit une idée fausse de la topographie du temps des Han. Le huyện de Kim-sơn formait un golfe dont le fond était probablement déjà à l'endroit que l'empereur Hồng-đức protégea à la fin du XVᵉ siècle par la digue qui aujourd'hui marque la limite du huyện de Kim-sơn. La mer venait baigner le pied des rochers qui dominaient le village de Thần-phù, formant ainsi un port naturel que protégeaient en avant quelques îlots rocheux et où venaient se jeter au Nord un des bras du Đáy, au Sud un bras du Sông Lâu (³). Quelques siècles plus tard, la légende racontait que Ma Yuan, en arrivant en ce lieu, avait percé la montagne et jeté une digue en mer (⁴). De là remontant le long des rivières, il pénétra dans l'intérieur du Thanh-hoá. C'était alors un pays tout à fait sauvage. Le territoire entier n'était guère que marais et forêts où pullulaient les éléphants, les rhinocéros (⁵) et les

---

ce doit être un oubli, car il existait sous les Ts'ien-han (*Ts'ien-han chou*, k. 28 b, 6 a) et sous les Wou (*Song chou*, k. 38, 21 a) : les Tsin après *t'ai-k'ang* en détachèrent une partie pour en faire Kiun-ngan 軍安 (*Ibid. Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 8 a) du côté du huyện de Yên-định. C'étaient les points extrêmes à l'Ouest. Près de la mer, aux confins du Kiao-tche, Wou-kong ou Wou-ts'ie ; sur le Sông Mã, entre Wou-kong et Tou-p'ang, Siu-p'ou 胥浦, l'ancien chef-lieu des Han antérieurs ; entre Kiu-fong et la mer vers le confluent du Sông Lương et du Sông Mã, Wou-pien ; enfin au Sud, sur le canal naturel de Thanh-hoá à Vĩnh, du côté de Phủ-diễn 演州府, Hien-houan 咸驩 qui s'étendait sur les provinces actuelles de Vĩnh et de Hà-tĩnh : ce n'est qu'en 272 que la partie méridionale en fut détachée pour former la sous-préfecture de Kieou-tö 九德. Un peu auparavant déjà la partie septentrionale en avait été séparée pour former la sous-préfecture de Yang-tch'eng 陽城 qui fut divisée elle-même en deux sous-préfectures entre 280 et 289, Yang-yuan 陽遠 et P'ou-yang 蒲陽 (*Song chou*, k. 38, 21 a).

(¹) *Heou-han chou*, k. 54, 4 b.

(²) *Kiao-tcheou ki* 交州記 de Lieou Hin-k'i 劉欣期 ap. *T'ai-p'ing yu lan*, k. 74. Lieou Hin-k'i est un personnage tout à fait inconnu, mais il ressort des citations qui ont été conservées de cet ouvrage, que celui-ci remonte aux dernières années du IVᵉ siècle.

(³) *BEFEO.*, X (1910), 679.

(⁴) *Chouei king tchou*, k. 36, 22 a ; *Nan-yue tche*, 3 a (éd. *Tcheng-siu T'ai-p'ing kouang ki*) ; *Kiao tcheou ki*, *loc. cit.*

(⁵) Le *Kiao tcheou ki* note l'existence de deux espèces de rhinocéros, le 兕 à une seule corne (*T'ai-p'ing yu lan*, k. 359) et le *si* 犀 à deux cornes sur le nez (*Yi wen lei kiu*, k. 95).

tigres, et où les indigènes vivaient de chasse (1) et de pêche. Ils se nourrissaient de la chair des pythons et d'autres bêtes sauvages qu'ils tuaient avec leurs flèches à pointe d'os (2), et y ajoutaient les maigres récoltes de quelques rizières qu'ils obtenaient en brûlant un coin de forêt avant la saison des pluies, sans labour ni irrigation ; c'est tout juste si autour des centres administratifs sous l'influence des gouverneurs chinois et surtout du préfet Jen Yen 任延, ils avaient depuis quelques années commencé à cultiver régulièrement la terre, à l'exemple de colons tonkinois que Jen Yen avait fait venir (3). Il atteignit un endroit que les textes appellent tantôt Wou-ts'ie 無切 tantôt Wou-kong 無功 et où une première bande de rebelles vint faire sa soumission. Mais le principal chef de rebelles, Tchou Po 朱伯 tenait encore la campagne avec ses partisans : Ma Yuan s'avança jusqu'à Yu-fa 餘發 qui était probablement au point où le Song Lâu se détache du Sông Mã ; et soit que le rebelle ait livré bataille et ait été vaincu, soit que l'approche de l'armée chinoise lui eût fait peur, il s'enfuit dans la forêt et disparut. Ma Yuan, pour achever la pacification du pays, se lança dans la forêt à la poursuite des derniers rebelles en descendant le Sông Mã jusqu'à son confluent avec le Sông Lương. Arrivé à ce confluent, il partagea ses troupes en deux corps : l'un d'eux, probablement sous son propre commandement, remonta le Sông Lương aussi loin que possible, atteignant Kiu-fong ; l'autre corps descendit le Sông Mã lui-même et le canal naturel de Thanh-hoá au Nghệ-an, et atteignit Wou-pien 無編. Il acheva ainsi d'exterminer les rebelles, tuant quelques centaines de chefs et plus de 5.000 hommes (4), et déportant plusieurs centaines de familles à Ling-ling 零陵 dans le Sud de la Chine (5). Après quoi, le pays nettoyé, il revint au Tonkin.

J'ai dit que les textes anciens marquent Kiu-fong comme terme de l'expédition de Ma Yuan, ne lui faisant pas dépasser le Thanh-hoá actuel. A la fin du IVe siècle apparaît brusquement un renseignement nouveau. Ma Yuan aurait poussé jusqu'au milieu de l'Annam actuel, aux confins du royaume du Champa, contre lequel on lui fait parfois conduire une expédition, et il aurait élevé là deux colonnes de bronze pour marquer la frontière méridionale de l'empire des Han. Mais les textes qui connaissent de façon précise les faits et gestes de Ma Yuan en cet endroit, ignorent complètement le détail de l'expédition elle-même, si bien que, lorsque le *T'ai-p'ing houan yu ki* veut réunir en un corps l'expédition de Ma Yuan au Kiao-tche et celle qu'il lui attribue au Lin-yi, il doit se contenter d'indiquer les distances entre les principales étapes (6).

---

(1) *Heou-han chou*, k. 106, 2 b.
(2) *Tong-kouan Han ki*, ap. *Heou-han chou*, k. 106, 2 b.
(3) *Heou-han chou*, k. 106, 2 b ; *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 7 a.
(4) *Heou-han chou*, k. 54, 4 b.
(5) *Heou-han ki*, k. 7, 14 b, parle de 3.000 tués seulement.
(6) *Tai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 8 a.

La forme la plus complète sous laquelle se présente la tradition, se trouve dans une lettre de Yi-k'i à Han K'ang-po 俞益期與韓康伯牋 vers la fin du IVe siècle. « Quand Ma Wen-yuan 馬文淵 [1] dressa deux colonnes de bronze au Nord de la rive de Lin-yi 林邑岸北, il y laissa une dizaine de familles de soldats qui ne revinrent pas et habitèrent sur la rive Sud, en face des colonnes de bronze. Ils ont tous pour nom de famille Ma 馬 et se marient entre eux ; aujourd'hui il y a environ 200 feux. Les gens de Kieou-tchen considérant qu'ils ont été transportés dans un séjour temporaire, les appellent les transportés de Ma Yuan 馬流. Leur langue, leur nourriture sont encore pareilles à celles des Chinois. Par les montagnes et les forêts, on a déplacé les colonnes de bronze. Maintenant elles sont à la mer, il n'y a que ces gens pour en marquer l'ancien emplacement [2] ». Un siècle après, le *Lin-yi ki* raconte ces faits à peu près de même : « La 19e année *kien-wou* (44), Ma Yuan planta deux colonnes de bronze à la frontière Sud de Siang-lin afin de séparer le territoire méridional des Han et le royaume des Si-t'ou 西屠. Les indigènes 土人 appelèrent ceux qu'il laissa derrière lui « les transportés de Ma Yuan » *Ma-lieou* ; (eux-mêmes) s'appelèrent de génération en génération les fils et les petits-fils des Han *Han-tseu-souen* 漢子孫 » [3]. Il faut d'ailleurs remarquer que le détail précis des barbares Si-t'ou, bien qu'il apparaisse ici pour la première fois, appartient au vieux fonds de la tradition, et Fan Ye y fait allusion dès le début du Ve siècle dans son éloge de Ma Yuan [4].

On remarquera qu'il y a dans ces textes deux choses complètement distinctes : l'existence d'une colonie chinoise à la frontière chame au IVe siècle de notre ère, et l'attribution de l'origine de cette colonie à Ma Yuan.

Le premier fait en lui-même n'a pas de raison d'être contesté. La fondation d'une colonie militaire chinoise à Cheou-ling n'a rien qui puisse surprendre. En 248, les Chams avaient conquis la partie méridionale de la sous-préfecture de Si-k'iuan 西捲, avec le chef-lieu dont ils firent une place forte et un arsenal sous le nom de K'iu-sou 區粟. La partie septentrionale, seule restée aux mains des Chinois, reçut en 289 le nom de Cheou-ling et forma la frontière nouvelle de l'empire [5]. Elle le resta plus d'un siècle et ne fut perdue qu'à la suite des

---

(1) Wen-yuan est le *tseu* de Ma Yuan.

(2) *Chouei king tchou*, k. 36, 30 a ; *Tseu tche t'ong kien pou tcheng*, k. 43, 7 a ; *Yeou yang tsa ts'ou* 酉陽雜俎, k. 4, 3 b, et ap. *T'ai-p'ing kouang ki*, k. 482, 2 b ; cf. *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 8 a.

(3) *Chouei king tchou*, k. 36, 30 b. Cf. *BEFEO.*, XIV (1914), IX, 15. *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 176, 7 a.

(4) *Heou-han chou*, k. 54, 12 a.

(5) *Chouei king tchou*, k. 36, 19 b. « ... Plus à l'Est, elle se joint à droite avec la rivière de Cheou-ling ; celle-ci prend sa source dans le territoire de Cheou-ling. — La 9e année *tcheng-che* (247) des Wei, le Lin-yi conquit (le pays) jusqu'à Cheou-ling qui devint frontière ; c'est cette sous-préfecture ». 魏正始九年林邑進侵至壽泠

guerres de Fan Wen et de ses successeurs dans la seconde moitié du IV[e] siècle : les Chinois, malgré leurs fréquentes victoires, perdirent alors les sous-préfectures de Cheou-ling et de Wou-lao 無勞, et la frontière se trouva rejetée au Nord à Tchou-wou 朱吾, où elle était encore fixée au début du VI[e] siècle (1).

Mais l'attribution de la fondation de cette colonie à Ma Yuan se présente sans l'ombre de preuve. La mention du Lin-yi, dont le nom n'apparaît authentiquement qu'à la fin des Han, est déjà assez suspecte ; et d'autre part on vient de voir que les textes anciens ne font pas dépasser le Thanh-hoá à Ma Yuan. Bien plus, un ouvrage plus ancien que ceux que j'ai cités ci-dessus, le *Wou lou* 吳錄 de Tchang Po 張勃, qui remonte au début du IV[e] siècle, parle de ces colons chinois sans y associer encore le nom de Ma Yuan. « A Siang-lin 象林, dans la mer il y a une petite île qui produit de l'or en abondance. Après trente li de marche du Nord au Sud, on arrive au royaume de Si-chou 西屬 (corr. Si-t'ou 西屠). Les habitants s'appellent eux-mêmes descendants des Han 漢子孫. Il y a des colonnes de cuivre ; on dit que c'est la marque de la frontière des Han (2) ».

Nous sommes ici en face d'une légende explicative d'un nom. Celui sous lequel les colons chinois étaient désignés par les indigènes, Ma-lieou, est la transcription d'un mot barbare ; les différentes façons dont il est écrit en chinois 流 ou 留 suffiraient à l'indiquer, même si le *Lin-yi ki* ne le disait expressément. Les Chinois qui ne le comprenaient pas, lui ont cherché un sens, et la première syllabe *ma* 馬 en a fait rapprocher le nom de Ma Yuan.

La légende des Ma-lieou a un trait qui eut une vogue immense en Chine et surtout en Annam, l'histoire des colonnes de bronze de Ma Yuan. Ce trait

---

縣以爲疆界即此縣也. M. Aurousseau (*BEFEO.*, XIV (1914), ix, 27) comprend que Cheou-ling fut dès lors compris dans les limites du Champa ; mais cette conclusion me paraît inexacte. On doit remarquer qu'en parlant de la sous-préfecture de Cheou-ling en 248, le *Chouei king tchou* commet un anachronisme, puisqu'elle ne fut créée aux dépens de Si-k'iuan qu'en 289 (*Song chou*, k. 38, 21 b ; cf. *BEFEO.*, *loc. cit.*). Or si l'on peut admettre que l'administration chinoise ait conservé, dans ses documents officiels, par une sorte d'amour-propre ou simplement par tradition, les noms de sous-préfectures possédées autrefois mais perdues, il est moins compréhensible qu'elle se soit amusée au jeu puéril de changer les noms et de modifier les circonscriptions dans des territoires qui ne lui appartenaient plus. Il faut certainement comprendre qu'en 248 Cheou-ling devint la frontière chinoise. Tous les textes sur les Ma-lieou, qui sont précisément du IV[e] siècle, considèrent bien Cheou-ling comme territoire chinois.

(1) *Chouei king tchou*, k. 36, 24 a.

(2) *Tch'ou hio ki* 初學記, k. 6, 9 a. — Un autre Tchang Po, appelé aussi Tchang Hiao 張斅, originaire de Touen-houang 敦煌 est mentionné dans le *San kouo tche*, *Wei tche*, k. 18, 8 a, et dans le *Tsin chou*, k. 60, 8 a, sous le règne de Wou-ti (265-290) ; mais ce n'est pas l'auteur du *Wou lou*. Celui-ci était le fils de Tchang Yen 張儼 et le frère du célèbre Tchang Han 張翰 (*Kiang nan t'ong tche*, k. 165, 7 b) ; il n'est mentionné ni dans le *San kouo tche*, ni dans le *Tsin chou*.

est-il indépendant de la légende et s'y est-il glissé après coup ? Ma Yuan éleva-t-il une ou plusieurs colonnes de bronze au Kieou-tchen sur le Sông Lương ? C'est ce qu'il est bien difficile de dire. La biographie de Ma Yuan dans le *Heou-han chou* (le récit de la campagne au Kiao-tche ne se trouve pas en entier dans les fragments subsistants de celle du *Tong-kouan Han ki* 東觀漢記), les deux autres récits de la campagne qu'on trouve dans ce dernier ouvrage, et celui que donne le *Heou-han ki*, ne font ni les uns ni les autres aucune allusion à ces colonnes. Cependant Fan Ye connaissait la légende de l'expédition de Ma Yuan dans l'extrême Sud, car s'il n'a pas osé la donner dans son texte, il y fait allusion dans l'éloge final : « (Ma Yuan) au Sud pacifia Lo-yue 駱越 et Si-t'ou 西屠 ». Il existe, il est vrai, un texte ancien qui paraît mentionner les colonnes de bronze sans allusion aux Ma-lieou : c'est le *Kouang-tcheou ki* 廣州記 cité dans le commentaire du *Heou-han chou* (1). Ce serait là un fait intéressant, car l'ouvrage est ancien et date du IVe ou du Ve siècle (2) ; mais la phrase citée est visiblement un résumé d'une légende plus complète, soit que le commentateur ait abrégé le texte original, soit que l'auteur lui-même n'ait pas cru nécessaire de donner la légende tout au long ; et il n'est pas possible d'en conclure qu'il a existé une forme de la tradition où Ma Yuan élevait des colonnes de bronze ailleurs qu'au Je-nan.

Au contraire, le *Wou-lou* nous apporte la preuve que la forme la plus ancienne de la tradition plaçait les colonnes à Siang-lin sans faire intervenir Ma Yuan. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'on commença à les chercher dans d'autres régions. A l'époque des T'ang on voulut les trouver successivement à toutes les frontières du Protectorat général d'Annam. Du côté de K'in-tcheou, deux tas de pierres en marquaient l'emplacement (3). En 751, on crut les retrouver du côté du Nan-tchao 南詔, un peu au Nord de la frontière actuelle du Yun-nan, dans la commanderie de Ngan-ning 安寧, à quarante-huit jours de Kiao-tche (4). Trois quarts de siècle plus tard Wei Kong-han 韋公幹, préfet de Ngai-tcheou, les découvrit à son tour dans son département (vers 827-831) ; il voulut les fondre, mais en fut empêché par la

---

(1) *Heou-han chou*, k. 54, 12 a.

(2) Le *Souei chou* mentionne deux ouvrages de ce nom, le premier par Kou Wei 顧微, de l'époque des Song, le second par P'ei Yuan 裴淵. Toutefois comme le commentaire du *Heou-han chou* ne fait usage que de ce dernier, on peut admettre que c'est de lui aussi qu'il s'agit ici. Mais P'ei Yuan 裴淵 est parfaitement inconnu. Il vient au plus tôt au début des Tsin (265-316) dont il mentionne les luttes avec les Wou au Tonkin, et au plus tard au début du VIe siècle, puisqu'il est cité à plusieurs reprises dans le *Chouei king tchou* ; mais aucune des citations de son livre que j'ai relevées, ne permet de préciser davantage.

(3) *Ling-wai tai t'a* 嶺外代答 (éd. *Tche pou tsou tchai ts'ong chou*), k. 10, 7 a. *An-nam chí lược*, q. 1.

(4) *Man chou* 蠻書, k. 7, 2 b.

population [1]. Enfin on les plaçait près de la capitale du Champa, au Quảng-nam, un peu au Sud de Culao Cham, sur le mont des cinq colonnes de bronze 五銅柱山 [2].

Après avoir achevé la soumission du Kieou-tchen, Ma Yuan revint au Kiao-tche. Il y resta encore quelques mois pour mettre la dernière main aux réformes qu'il avait entreprises. Il rêvait d'établir des communications fluviales avec le Sseu-tch'ouan : il avait vu autrefois les fleuves de cette région se dirigeant vers le Sud-Est et il croyait que le Fleuve Rouge et ses affluents formaient le cours inférieur du Fleuve Bleu et du Mékhong [3]. Mais c'était là un projet prématuré, en un temps où les royaumes barbares du Sud de la Chine étaient encore presque indépendants, et qu'il faudra attendre cinq siècles et demi pour voir réaliser [4]. Enfin jugeant l'ordre complètement rétabli, il demanda son rappel. Il quitta le Kiao-tche probablement au début de la saison chaude de l'année 43 et arriva en septembre à la capitale où il fut reçu en triomphe [5]. Il rapportait du Tonkin une quantité considérable de bronze, dont il se servit pour fondre un cheval de bronze qui fut placé au-dehors de la porte Lou-pan 魯班門 de la capitale.

Telle fut la conquête du Tonkin par Ma Yuan. Elle marque un point capital dans l'histoire de ce pays. Jusque là, traité en simple protectorat, comme les royaumes de Tien ou de Ye-lang, gardant ses institutions et ses mœurs, il devint une véritable province chinoise. Si l'Annam, après s'être libéré, a pu pendant des siècles résister à la puissance de la Chine, alors que tous les autres états voisins, Ye-lang, Tien, Nan-tchao, ont peu à peu succombé, c'est parce que seul d'entre eux, il avait été pendant des siècles soumis à l'administration régulière chinoise et que celle-ci, brisant les institutions particularistes et les groupements locaux, et introduisant les idées et les formes sociales chinoises, lui donna une cohésion et une forme qui manqua toujours à ses voisins. Cet avantage, c'est à Ma Yuan qu'il le doit ; ce n'est donc pas à tort

---

(1) *Ling piao lou-yi* 嶺表錄異 (éd. *Wou ying tien*), k. 1, 4 b. Wei Kong-han retrouva une (ou plusieurs) colonne de bronze qu'il voulut casser et fondre. « Les indigènes ne savaient pas qu'elle avait été fondue par Ma Yuan ; ils la considéraient comme un objet sacré. Ils disaient en pleurant : « Si elle est détruite, nous serons tués par les gens de la mer 海人 ». Kong-han ne les écouta pas ; la population s'enfuit et l'accusa auprès du Gouverneur général 都督 Han-Yo 韓約 qui lui donna l'ordre de s'arrêter ». Wei Kong-han n'est pas connu par ailleurs. Han-Yo fut Protecteur général d'Annam de 827 à 831 (*Kieou T'ang chou*, k. 17, 9 a ; k. 179, 7 a). — Cette colonne de Ma Yuan est vraisemblablement un *Căk mương ;* toutefois ceux-ci sont aujourd'hui en pierre ou en bois, mais non en métal.

(2) *Ling-wai tai t'a*, k. 10, 7 a.

(3) *Chouei king tchou*, k. 37, 5 a.

(4) *BEFEO.*, XVI (1916), 1.

(5) *Heou-han chou*, k. 54, 4 b.

que bien des villages annamites lui rendent un culte ; car c'est ce conquérant chinois qui, en détruisant les vieilles institutions politiques du Tonkin, a jeté ce pays définitivement dans le sillage de la civilisation chinoise, commençant par là à lui donner cette forte armature chinoise qui lui a permis de jouer depuis le Xe siècle le premier rôle dans l'histoire de l'Indochine orientale.

VI

LA FRONTIÈRE DE L'ANNAM ET DU CAMBODGE DU VIIIe AU XIVe SIÈCLE.

Bien que la plupart des textes chinois et annamites qui se rapportent au Cambodge aient trait aux relations de ces pays par mer, il en existe un petit nombre qui permettent de se rendre compte de leurs relations par voie de terre. Les plus nombreux rapportent, de façon malheureusement très succincte, les expéditions que les Cambodgiens firent à plusieurs reprises dans le pays qui forme aujourd'hui la province de Nghệ-an ; d'autres ont trait à des relations pacifiques. Malgré la brièveté de la plupart d'entre eux, on trouve en les réunissant qu'ils présentent au moins un intérêt, celui de nous donner quelque idée de l'extension vers le Nord et le Nord-Est de l'empire khmèr à son époque la plus florissante, et de nous indiquer de façon approximative la région où les frontières de ce pays et celles de l'Annam se touchaient en pays thāi. Ces textes acquièrent par là une certaine valeur, car les inscriptions cambodgiennes ne nous renseignent que très vaguement sur ce point (1).

La plus ancienne mention que je connaisse d'une expédition cambodgienne en Annam se rapporte à celle qui fut envoyée en 722 pour aider Mei Hiuan-tch'eng 梅玄成 ou Mei Chou-louan 梅叔鸞 dans sa révolte contre la Chine. Ce personnage, qui était un « chef indigène de l'Annam » 安南首領 ou 安南蠻渠, était probablement un seigneur tāi ou mường de la frontière du Nghệ-an. C'est dans cette province que se trouve aujourd'hui encore son tombeau, et non loin de là on montre les ruines de l'enceinte de Vạn-an dont on lui attribue la construction. Les barbares de cette région venaient à peine d'être soumis (2) depuis un demi-siècle (663) et ils se montraient assez turbulents : ils se révoltèrent encore une fois une cinquantaine d'années plus tard sous la conduite du *lang-kouan* 郎官 ou seigneur de T'ang-lin (Đường-lâm) 唐林 (3). Hiuan-tch'eng réussit à grouper autour de lui tous les autres seigneurs de la montagne, s'allia avec les Chams et les Cambodgiens et avec leur aide ayant vaincu les Chinois, enleva trente-deux départements et se proclama « Empereur Noir »

---

(1) Voir Parmentier, *Cartes de l'Empire khmèr d'après la situation des inscriptions datées*, *BEFEO.*, XVI (1916), III.

(2) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 11 b.

(3) *Kiao-tcheou ki* 交州記 de Ts'eng Kouen 曾袞, ap. *Việt điện u linh tập*, 2 b. Le titre de *lang-kouan*, qui est encore employé sous cette forme dans les documents officiels annamites, est celui que les Mường de Hoà-bình donnent encore à leurs chefs héréditaires, en inversant les termes suivant la construction propre à leur langue.

Hei-ti 黑帝. Il tenait tout le Tonkin et le Nord de l'Annam et, à la nouvelle de l'expédition chinoise envoyée contre lui, il l'attendit à « l'ancienne route de Ma Yuan », c'est-à-dire sur la côte, soit au débouché dans le delta tonkinois, soit du côté de K'in-tcheou ; mais son armée fut complètement défaite, lui-même fut tué et le Tonkin fut reconquis.

La route qui menait du Cambodge au Nghệ-an et qu'avait évidemment suivie le corps expéditionnaire cambodgien, est décrite assez bien trois quarts de siècle plus tard par Kia Tan 賈耽 : « Du département de Houan 驩州 (1), en allant vers le Sud-Ouest pendant trois jours, on franchit la chaîne de Wou-wen 霧温. Puis après deux jours de route on arrive à la sous-préfecture de Je-lo 日落 du département de T'ang 棠. Puis traversant le fleuve Lo-louen 羅倫 et les monts Che-mi 石蜜 du Kou-lang tong 古朗洞, en trois jours de route on arrive à la sous-préfecture de Wen-yang 文陽 du département de T'ang. Puis traversant le torrent Li-li 褩褩澗, après quatre jours de route on arrive au département de Souan-t'ai 算臺 du royaume de Wen-tan 文單. Puis après trois jours de route on arrive à la ville extérieure du Wen-tan. Puis après un jour de route on arrive à la ville intérieure. On appelle aussi ce royaume Tchen-la de terre ».

Hang-tcheou, le point de départ de l'itinéraire, était situé à 150 li de la mer (2), par conséquent était plus à l'Ouest que le chef-lieu actuel du Nghệ-an. L'emplacement du chef-lieu sous les Lí est connu : le prince Lí Quang 李光 qui fut gouverneur du Nghệ-an plusieurs années, de 1041 à 1056 (3), le transporta au village de Bạch-đường 白塘, huyện de Lương-sơn 梁山, au retour de son expédition au Champa, et c'est sur le territoire de ce village que lui fut élevé un temple funéraire resté célèbre sous le nom de Tam-toạ 三座 (4). Mais les textes annamites ne nous indiquent pas l'emplacement antérieur à ce déplacement. J'inclinerais à placer le chef-lieu des T'ang au village de Nhạn-tháp 鴈塔 (huyện de Nam-đường). On y voit encore une enceinte en terre, partiellement conservée, qui me paraît être le reste des murs du chef-lieu des T'ang. Il y avait là un ancien établissement chinois, car j'ai retrouvé, en 1911, tout près du đình actuel du village, des briques ornées de statuettes du Buddha, restes d'une pagode élevée en 636 (5). De là en remontant le long du Sông Chu au Nord-Ouest vers Cửa-rao, on arrivait au ki-mi tcheou de Chou 暑, à 240 li ; et à l'Est, en 102 li on arrivait à T'ang-lin 唐林 (5).

---

(1) J'emprunte la traduction de M. Pelliot, *BEFEO.*, IV (1904), 372, en remplaçant seulement dans la traduction du mot *tcheou* 州 l'expression « préfecture de seconde classe » par le mot « département ».

(2) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 6 b.

(3) *Việt điện u linh tập*, 6 b ; nommé en *kiến-phù-hữu-đạo* (1039-1041) et rappelé la 3e année *long-thụy-thái-bình* (1056) après avoir gouverné le Nghệ-an seize ans.

(4) C'est proprement le nom de la montagne au pied de laquelle il se trouve. La carte de l'Annam au 1 : 100.000e porte ce temple sous le nom de Pagode de *Tam-toạ*.

(5) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 171, 6 b, qui désigne T'ang-lin sous le nom de Fou-lou 福祿州.

un peu à l'Est de Vĩnh, d'où, en se dirigeant vers le Sud, on allait au Champa. La route du Nghệ-an au Cambodge peut être assez facilement déterminée ; en partant de Nhạn-tháp vers le Sud-Ouest, au bout de plusieurs jours, on franchissait la Chaîne annamitique à l'un des cols qui se trouvent au-dessus de Hà-trại, et on débouchait au Laos dans les provinces actuelles de Kham-muon et de Kham-khứt. La sous-préfecture de Je-lo devait se trouver non loin du village actuel de Na-pe. Passé ce point, l'itinéraire est plus difficile à suivre, et il n'est guère possible de reconnaître s'il venait aboutir à Pak Hin-bun par Kham-khứt, ou bien s'il franchissait le Pu-hak pour descendre sur Pak-hak, un peu en aval de Pak Hin-bun (1), ou même s'il ne remontait pas par Kham-khứt sur Mường Borikan. Mais quel que soit le trajet que l'on préfère choisir, il n'est pas possible de chercher le point terminus de l'itinéraire en dehors de cette région. Ce n'est pas seulement la distance qui est trop courte pour le chercher à Viêng-chăn avec Bastian (2) et M. Lefèvre-Pontalis (3), ou en aval de Bassac avec M. Pelliot (4) ; c'est la forme même de l'itinéraire. On ne peut en effet manquer de remarquer qu'il n'y est pas question du Mékhong ; or tout trajet en dehors de la traversée pure et simple de la Chaîne annamitique comporterait nécessairement la montée ou la descente en pirogue du fleuve, la voie de communication par excellence au Laos ; le fait que cette navigation fort longue n'est pas mentionnée, est caractéristique.

Il suit de là qu'il sera nécessaire de reprendre la question des deux Tchen-la. On place généralement la capitale du Tchen-la de terre à Çambhupura, aujourd'hui Sambor ; mais ce n'est là qu'une hypothèse assez fragile. L'histoire du Cambodge aux VIIe et VIIIe siècles est à peine connue, et si le hasard des inscriptions et le fait que le descendant d'un gouverneur de Çambhupura devint roi du Cambodge au début du IXe siècle, semblent donner une importance factice à cette principauté, rien ne prouve que nous ne soyons pas victimes d'une illusion. Quoiqu'il en soit, sans insister sur ce point d'histoire purement cambodgienne, ce qui me paraît certain c'est que le Wen-tan ou Tchen-la de terre n'a rien de commun avec Çambhupura. C'est beaucoup plus au Nord qu'était la capitale de ce royaume, ancienne marche cambodgienne

---

(1) Par l'itinéraire de Vĩnh à Thak-hek, le capitaine Rivière quittant Lakhôn le 26 juillet 1890 arrive à Vĩnh le 8 août (*Mission Pavie, Géographie*, IV, 256). Mường Lakhôn est sur la rive siamoise en face de Thak-hek. — Par la route de Hà-trại, M. Pavie va de Pak Hin-bun à Vĩnh en quinze jours (15-29 mars 1889). Le capitaine Cupet parti de Vĩnh le 5 février 1890 arrive à Kham-muon le 16 du même mois et après un court séjour en repart le 26 février et atteint le Mékhong le 3 mars (*Mission Pavie, Géographie*, III, p. 180 sqq.). Actuellement le voyage se fait en une dizaine de jours ; mais nos étapes sont beaucoup plus fortes que celles des indigènes.

(2) Bastian, *Die Voelker der Oestlichen Asien, Studien und Reisen*, I, 468.

(3) Lefèvre-Pontalis, *Wen-tan*, ap. *T'oung-pao*, II, xv (1914), p. 383.

(4) Pelliot, *Deux itinéraires de Chine en Inde*, *BEFEO.*, IV (1904), p. 214.

en pays thăi, devenue indépendante aux temps troublés des VII[e] et VIII[e] siècles. La principale objection qu'on puisse faire à cette localisation de la capitale du Tchen-la de terre du côté de Pak Hin-bun, est qu'on n'a pu y retrouver de ruines cambodgiennes ; sans vouloir escompter des trouvailles à venir, il suffit que les temples aient été en bois, comme le furent les monuments les plus anciens du Cambodge, pour que les ruines mêmes en aient disparu.

Quand au début du siècle suivant, les deux royaumes cambodgiens, le Tchen-la de terre et le Tchen-la d'eau des Chinois, se trouvèrent réunis sous le roi Jayavarman II, le nouvel empire khmèr ainsi unifié conserva les provinces septentrionales de l'ancien Tchen-la de terre ; et à la fin du IX[e] siècle, pendant que le roi Yaçovarman déclare que la terre protégée par lui s'étend jusqu'aux limites de Cīnas (1), Fan Tch'ao 樊綽 décrit le Tchen-la comme limitrophe du Nan-tchao 南詔. « Le royaume de Tchen-la d'eau et le royaume de Tchen-la de terre sont limitrophes du Tchen-nan 鎮南 des Man (2) ».

Tchen-nan était le siège d'un des *tsie-tou che* 節度使 du Nan-tchao ; de là en 30 jours de marche on arrivait au pays des Niu-wang 女王國 qui était à 10 étapes de Houan-tcheou 驩州 et faisait commerce avec cette préfecture (3). Tchen-nan n'est malheureusement pas cité parmi les circonscriptions du Nan-tchao énumérées dans le *Nan-tchao ye che* (4) ; mais on peut le localiser approximativement. La région de Tchen-yuan 鎮沅 formait la province de Yin-cheng 銀生 dont dépendait le Wei-yuan kien 威遠瞼, aujourd'hui Wei-yuan t'ing ; un peu à l'Est, Lin-ngan 臨安 formait la province de T'ong-hai 通海. Le chef-lieu de Tchen-nan doit donc être cherché au Sud de ces circonscriptions. D'autre part les barbares Niu-wang, à dix jours à l'Ouest de Houan tcheou, étaient soit une des tribus tăi, soit une des tribus kha de Hua-phan ou de l'extrémité méridionale des Sip-song-phan-na. Il me semble qu'il faut chercher Tchen-nan dans la région de P'ou-eul 普洱 (5) ou de Sseu-mao 思茅. Le *tsie-tou che* de Tchen-nan était donc le gouverneur pour le Nan-tchao de tous les pays vassaux tăi de l'extrême midi de l'empire.

---

(1) *Inscriptions sanscrites du Cambodge et du Champa*, LVI, p. 399.

(2) *Man chou*, k. 10, 3 b, éd. *Lin-lang pi che ts'ong chou*. — Tchen-nan a été quelques années (758-768) le nom du Protectorat général d'Annam ; mais le mot Man qui précède indique, suivant l'usage régulier du *Man chou*, qu'il s'agit d'une province appartenant au Nan-tchao.

(3) *Man chou*, k. 10, 3 b.

(4) La raison en est qu'il fut abandonné assez tôt par le Nan-tchao. La région de King-tong 景東 elle-même, bien que plus septentrionale, avait été perdue avant l'avènement des Touan 段, probablement dans les guerres civiles du début du X[e] siècle. Cf. *Yun-nan t'ong tche kao*, k. 34, 22 b.

(5) Le *Ming yi t'ong tche* déclare que P'ou-eul dépendait du kien de Wei-yuan ; si on admet cette hypothèse, Sseu-mao est le point le plus septentrional où on puisse placer Tchen-nan.

entre le Protectorat chinois d'Annam à l'Est, le royaume de P'iao 驃 (Birmanie) à l'Ouest et le Cambodge au Sud. Le point exact jusqu'où il s'étendait vers le Sud, n'est pas connu, mais il ne pouvait guère dépasser la région montagneuse. Si on songe à la division très nette entre les tribus lư, les Pai-yi des Chinois (Kiêng Hong et Kiêng tong) dont toute l'histoire est orientée vers le Nord et l'Ouest, et les tribus laotiennes (Xiêng-sen, Xiêng-mâi et Luang-prabang) dont toute l'histoire est orientée vers le midi, on pourra placer de ce côté la limite où se touchaient les zones d'influence du Cambodge et du Nan-tchao à la fin du IX[e] siècle.

Il faut ensuite franchir près de deux siècles pour retrouver des documents sur le Cambodge dans ces régions. Pendant cent ans, pendant tout le cours du XII[e] siècle, les expéditions cambodgiennes au Nghệ-an se suivent sans interruption. Il semble qu'il ait fallu une excitation extérieure pour ramener les Cambodgiens sur les routes que leurs armées avaient suivies quatre cents ans plus tôt. En 1076 les Chinois ayant décidé une expédition contre le Tonkin, entraînèrent les voisins de ce pays, Champa et Cambodge, à prendre part à la lutte ; pendant que l'armée de Kouo K'ouei descendait par Lạng-sơn vers Hanoi (1), les Chams et les Cambodgiens envahissaient le Nghệ-an. La défaite des Chinois amena la retraite de leurs alliés sur les mouvements desquels nous n'avons pas de renseignements.

Au commencement du XII[e] siècle, le roi Sūryavarman II qui avait réduit le Champa de gré ou de force à une sorte de vassalité qui se termina d'ailleurs peu après par la conquête de ce pays, organisa avec son aide une double expédition contre l'Annam. En 1128 une armée de vingt mille Cambodgiens fut envoyée envahir le Nghệ-an. En même temps une flotte cambodgienne de 700 jonques, appuyée sur une armée chame, devait envahir Hà-tĩnh par la côte. La première armée franchit le col de Hà-trại, descendit la vallée de Phô-giang 蒲江 et s'installa à l'entrée de la plaine au gué de Ba-đầu 波頭步 dans le huyện actuel de Hương-sơn (2) (février 1128). Elle s'arrêta là pour attendre l'arrivée des Chams et de la flotte. Mais ceux-ci semblent avoir été retardés et d'autre part les Annamites, peut-être avertis de l'urgence du péril, se hâtèrent de leur mieux. Le 2 mars, Lí-công-Bình 李公平 reçut l'ordre de se mettre à la tête des troupes du Nghệ-an et de marcher contre les Cambodgiens. Il les trouva toujours installés à Ba-đầu, les attaqua et les battit (11 mars); leur chef resta parmi les morts, et les débris de l'armée se retirèrent (3). La nouvelle de la victoire parvint à la cour le 16 mars et l'empereur jugea l'affaire assez importante pour aller en personne dans les temples bouddhiques

(1) Voir sur cette expédition *BEFEO.*, XVI (1916), 1.

(2) Le Phô-giang ou Ba-đầu-giang 波頭江 est le petit affluent du Sông Cả qui descend de Hà-trại sur Hương-sơn, Cf. *Đại-Nam nhất thống chí, Nghệ-an*, 47 b.

(3) *Đại-Việt sử kí toàn thư, bản kỉ*, q. 3, 30 a-b.

de la capitale rendre grâces de la défaite des ennemis ([1]). La flotte et le corps cham n'arrivèrent que quelques mois plus tard, en août. Ils s'emparèrent du village de Đỗ-gia 杜家鄉, mais privés de l'aide que leur aurait apportée la première armée cambodgienne, ils durent se retirer bientôt, non sans que la flotte eût pillé les côtes du Nghệ-an et du Thanh-hoá ([2]).

En 1132, les troupes alliées cambodgiennes et chames envahirent de nouveau le Nghệ-an. Le fait que les deux armées sont mentionnées conjointement, indique une expédition unique, et il faut admettre que les Cambodgiens étant venus par le Champa, franchirent probablement la Chaîne annamitique par la route de Lao-bao (Savannakhet-Huế). Le gouverneur du Thanh-hoá les repoussa sans peine. Les deux pays firent presque aussitôt la paix avec l'Annam et envoyèrent une ambassade en 1135 ([3]). Deux ans plus tard en 1137, les Cambodgiens seuls cette fois, firent une nouvelle incursion évidemment par la route de Hà-trại (ou peut-être le col de Mu-gia), puisque le Champa leur était fermé. Lí-công-Bình encore envoyé contre eux les repoussa ([4]).

La paix fut rétablie pendant les années qui suivirent : Sūryavarman, occupé à la conquête du Champa, avait abandonné provisoirement ses projets. Après la pacification de ce pays, il les reprit et en 1150 envoya une nouvelle expédition. Le résultat fut pire encore qu'auparavant. L'expédition avait été mise en route en automne sans souci de la saison. Les pluies de septembre et d'octobre furent désastreuses. La fièvre s'empara des troupes pendant le passage des monts Wou-wen 霧溫, c'est-à-dire de la Chaîne annamitique ([5]) et elles arrivèrent au Nghệ-an si affaiblies qu'elles se retirèrent d'elles-mêmes sans combat ([6]).

Le résultat toujours malheureux de ces expéditions semble avoir découragé les Cambodgiens et les historiens annamites ne mentionnent plus aucune

---

(1) *Đại-Việt sử kí toàn thư, bản kỉ*, q. 3, 31 a.

(2) *Ibid.*, q. 3, 32 a. Les historiens annamites rapportent l'arrivée de l'armée en février et celle de la flotte avec des Chams en août comme deux expéditions différentes et sans lien. Leur procédé annalistique ne leur permettait guère de faire autrement. Mais il faut réfléchir à la différence de temps entre le trajet par terre du Mékhong au Nghệ-an et la traversée à voile du Mékhong ou du golfe du Siam à Hà-tĩnh. De plus les mois de février et mars qui précèdent la saison des pluies et sont encore assez frais, sont favorables à une expédition par terre ; mais ils sont très défavorables à une expédition par mer, car c'est l'époque du changement de mousson et la navigation est dangereuse sur la côte d'Annam. D'ailleurs l'expédition envoyée du Sud n'avait pas besoin de se presser puisque l'arrêt de l'armée cambodgienne à Ba-đầu bộ à l'entrée même de la plaine de Hà-tĩnh me semble indiquer qu'elle avait l'ordre d'attendre l'arrivée de la flotte avant de s'avancer.

(3) *Ibid.*, q. 3, 39 a. Cf. Georges Maspero, *Le Royaume de Tchampa*, ap. *T'oung pao*, xii, 295.

(4) *Ibid.*, q. 3, 40 b.

(5) Sur ces montagnes, cf. Pelliot, *loc. cit.*

(6) *Toàn thư*, q. 4, 7 a-b.

incursion venue du Sud-Ouest. Quand en 1216 [1] et en 1218 [2] pour les dernières fois, des armées cambodgiennes descendirent au Nghệ-an, ce fut par le Champa et avec un contingent de troupes de ce pays ; les alliés furent d'ailleurs encore vaincus et durent se retirer.

Bien que les armées cambodgiennes n'aient plus jamais depuis le XIIIe siècle franchi la Chaîne annamitique pour descendre directement sur le Nghệ-an, le Cambodge resta longtemps encore limitrophe de l'Annam sans qu'aucun autre état vînt s'interposer. A la fin du XIIIe siècle, le général Sagatou 唆都, après avoir conquis le Nord et le centre du Champa (1282), envoya une petite expédition contre le Cambodge [3] ; comme Sagatou, après que sa flotte eut enlevé la capitale chame dans le Bình-định actuel, dut ensuite ramener son armée vers le Nord pour aider par une attaque à revers le général Toghan dans sa campagne contre les Annamites, c'est probablement par la route de Quảng-trị à Savannakhet [4], que passa la colonne chinoise. A la même époque, Lê Thực mentionne le Cambodge parmi les pays vassaux de l'Annam et donne le nom ou plutôt le titre du roi 真臘王琴蒲伽道覽漾淮 *Tchen-la wang K'in-p'ou-k'ie tao-lan-yang-houai* [5], ou en sino-annamite *Cầm-bồ-già đạo-lãm-dạng-hoài*, c'est-à-dire Kambuja.... Un siècle plus tard encore, les Cambodgiens étaient toujours les maîtres dans le Kham-muon et peut-être encore plus au Nord. Quand en 1335 [6] l'empereur Hiến-tông des Trần, dans une expédition victorieuse contre le royaume tãi d'Ai-lao 哀牢 s'avança jusqu'à Cưa-rao et là reçut des délégations de tous les souverains des régions avoisinantes qui venaient lui rendre hommage, le Cambodge et le Siam (Sien 暹) envoyèrent l'un et l'autre des ambassadeurs. Le Siam ou plutôt Sukhodaya était devenu voisin de l'Annam depuis un demi-siècle environ comme suzerain de Viêng-chăn et Viéng-kham, ainsi que de Mương Chhwa

---

(1) *Toàn thư*, q. 4, 29 b.

(2) *Ibid.*, q. 4, 30 a.

(3) *Tchen-la fong t'ou ki* 眞臘風土記 de Tcheou Ta-kouan 周達觀 (2 a), trad. Pelliot, *BEFEO.*, II (1902), 140.

(4) On pourrait penser aussi à la route directe de Qui-nhơn à Attopư qui fut celle des expéditions cambodgiennes au Champa ; mais après le débarquement des Chinois, le roi cham tint les montagnes à l'Ouest et au Sud, coupant ainsi certainement cette voie.

(5) *An-nam chí lược* 安南志略, q. 1, 12 b ; *Yuan che*, k. 63, 19 b ; *Yue k'iao chou* 越嶠書, k. 1 (占臘王琴蒲茄道覽漾淮). Ce passage mal compris par l'éditeur japonais de l'*An-nam chí lược* a été coupé par lui tout de travers, et on a d'après lui cherché dans ce titre une série de noms de pays vassaux, Wang k'in, P'ou-k'ie, Tao-lan et Yang-houai (cf. Sainson, *Mémoires historique sur l'Annam*, p. 96). — Les trois derniers caractères 稔波羅 forment véritablement le nom d'une tribu barbare ; on trouve des Niên-bà-la Man 稔婆羅蠻 mentionnés en 1277 dans le *Đại-Việt sử kí toàn thư*, q. 5, 39 a. Cf. *Cương mục*, q. 7, 18 a, qui d'après le *Ta ts'ing yi t'ong tche* les place au Bô chính, c'est-à-dire dans le Nord du Quảng-bình.

(6) *Toàn thư*, q. 7, 6 b, 8 b. Inscription de Ban-cum.

chef digne de ce nom, et leurs recherches les menèrent loin, dans la direction du Laos jusqu'à Muong So-loun. En ce point habitait un grand chef thai, très puissant et très sage. Il avait huit fils, et les envoyés des Sa-man ne crurent pas pouvoir faire mieux que lui en demander un pour chef.

Le huitième fils consentit à régner sur les Sa-man. Il demandait toutefois à voir le pays avant de donner une réponse définitive. Son père lui fournit une escorte de partisans et de notables, et il se mit en route. Plus le voyage s'avançait, plus le prince faisait triste mine en contemplant la brousse, les montagnes arides qui lui faisaient regretter son beau Laos. Il manifesta finalement l'intention de s'en retourner; mais les Sa-man, auxquels s'étaient joints les montagnards, le supplièrent tellement qu'il se décida à tenter l'expérience. Il n'accepta pas les invitations des montagnards qui désiraient le voir s'installer près d'eux, et voulut rester dans la plaine. Les populations le suivaient, prêtes à se conformer à ses moindres désirs, tant elles avaient de crainte de le voir partir.

On l'amena d'abord près de Ban-mang. Le manque d'eau l'empêcha de se décider pour ce point. Alors on remonta jusqu'à l'emplacement actuel de Phong-tho. La vue de la rivière et des belles plaines susceptibles d'être transformées en rizières le décida, et il jeta son dévolu sur ce pays qui était encore absolument désert. Ses nouveaux vassaux travaillèrent avec acharnement pour l'installer, puis lui demandèrent la permission de retourner dans leurs villages. Avant de partir ils laissèrent un groupe des leurs chargés de satisfaire les moindres désirs du chef, mais aussi de le surveiller et de le retenir si par hasard l'idée lui venait de s'enfuir.

Thai et Sa-man ne parlaient pas la même langue. Les relations étaient difficiles. Le chef s'ennuya et essaya de s'échapper par le pignon de sa case qui était resté ouvert. Les Sa-man l'arrêtèrent, et à force de promesses réussirent à le faire rentrer dans sa case dont ils obturèrent le pignon. Pensant que le chef s'ennuyait seul, ils allèrent au Laos et à grands frais ramenèrent les plus belles jeunes filles qu'ils purent trouver et qu'ils lui donnèrent pour épouses.

Les femmes thai ne savaient rien faire, pas même commander à leurs serviteurs. Dans une de ses promenades à Ban-mang, le chef vit combien les femmes sa-man étaient travailleuses et s'entendaient à conduire leur maison. Il décida de prendre une épouse de cette race qui dresserait les femmes qu'il avait déjà. C'est alors qu'il épousa la fille d'un nommé Han-na-Hong ou Ba-kan-Niam qui a été élevé depuis au rang de génie pour ce service rendu au chef thai.

La nouvelle épouse apprit aux Thai, hommes et femmes, tous les travaux de la maison et des champs qu'ils ignoraient complètement. Les Thai prospérèrent, alors que les Sa-man étaient décimés par les maladies et les pirates. Actuellement on n'en trouve plus qu'une douzaine de familles au village de Ban-mang, et une centaine dans la région de Muong-la (Chine).

Jusqu'en 1795, les seize *châu* furent laissés par le roi d'Annam sous le commandement d'un chef thai qui résidait à Phong-tho et qui portait le titre de

koun-koun. Ce mandarin aurait été le trisaieul du lý-trưởng de Phong-tho, Deo-van-An. A sa mort il aurait été remplacé par un mandarin annamite en résidence à Hong-hoa. Un de ses fils, mécontent de cette mesure et ayant essayé de faire de l'agitation, aurait été mandé à Hong-hoa et y aurait eu la tête tranchée.

Le fils aîné du *koun-koun* ne gouverna plus que le *châu* de Chiêu-tan avec résidence à Phong-tho et le titre de *tung-su.* Son neveu lui succéda ; mais, à la mort de ce dernier, il fut remplacé par un fonctionnaire annamite qui prit le titre de *tri-châu.* La famille des Deo fut donc réduite au commandement du canton de Phong-tho.

Les fonctionnaires annamites ne purent s'habituer au climat de la région. Le premier mourut après une année de séjour ; son successeur, au bout du même temps, tomba malade, dut être évacué et périt en route. Le troisième n'arriva même pas jusqu'à Phong-tho. Saisi par la maladie à Thanh-huyên, il y décéda. Le quatrième resta à Hong-hoa pendant un an.

Cette rapide succession de mandarins annamites abattus les uns après les autres par le climat, dans un délai très court, donna à penser au pouvoir central que les génies s'opposaient à ce que les Thai fussent commandés par d'autres que les leurs. Un Thai fut donc nommé *tri-châu* de Chiêu-tan avec résidence à Duong-qui. Il s'appelait Nguyên-van-Quang, et fut plus tard nommé *quản-đạo* par les Français. Son neveu lui succéda en qualité de *tri-châu* et vint habiter à Phong-tho. Il se rendit rapidement insupportable par ses excès, ses exigences et ses brutalités. Il dut quitter le pays.

En 1896, le canton de Phong-tho fut rattaché au *châu* de Thuy-vi. Il avait toujours été administré par des descendants du *koun-koun.* Les Deo d'ailleurs occupaient toutes les fonctions officielles.

Les chefs de canton dont le nom est encore connu sont Deo-van-Ngan, fils du dernier *tung-su*, puis, après un successeur inconnu, Deo-thi-Nhi, enfin son frère Deo-van-Toa. Le dernier chef de canton fut Deo-van-Phu, fils du précédent, cassé en 1910.

Jusqu'à notre arrivée dans le pays tous ces chefs payaient tribut à l'Annam et à la Chine. Appelés par le fils de l'ancien chef thai de Hong-hoa, les Chinois ravagèrent la région durant plusieurs années et se retranchèrent sur le mamelon situé au Nord-Nord-Ouest du poste actuel, à l'endroit appelé Poutre. Le *tung-su* de Phong-tho, battu par eux à diverses reprises et forcé de s'enfuir, se rendit à Hong-hoa pour demander du secours. Le tổng-đốc vint lui-même, chassa les Chinois et, pour mettre Phong-tho à l'abri d'un coup de main, ordonna la construction d'un fort sur l'emplacement actuel du poste. Ce fort, commencé en 1812, ne fut terminé que 15 ans après. La garnison était de 300 partisans du pays. Le village de Phong-tho comptait alors plus de 150 cases.

A Lai-châu, se trouvaient des chefs ambitieux, les Déo. Originaires du Kouang-tong, ces aventuriers étaient venus dans la région pour faire du commerce. A ce moment, leur nom de famille était Lưu et non Déo, et leur chef

s'appelait Lưu Ta-yen. Son fils épousa la fille du lý-trưởng de Tien-vai. A la mort de celui-ci, Lưu Ta-yen, qui s'était enrichi, soudoya les notables et fit nommer son fils lý-trưởng. Comme seuls les Deo pouvaient commander aux Thai, sans scrupule, il changea son nom de Lưu contre celui de Deo. Quelques largesses firent vite oublier cette substitution.

Le fils du lý-trưởng, Deo-van-Tri, fut nommé *tri-châu* par l'empereur d'Annam. C'était un ambitieux qui rêvait d'étendre son pouvoir sur le *châu* de Chiêu-tan. Le pouvoir central consulté ne s'y opposait pas, mais exigeait le consentement des populations. Ce consentement, Deo-van-Tri ne l'obtint jamais et il en conçut un vif ressentiment. Ses successurs d'ailleurs n'ont pas renoncé à ce rêve, et il y a peu de temps encore la question du rattachement de la commune de Phong-tho au *châu* de Lai a encore été posée par le commandant du 4e Territoire militaire, évidemment à l'instigation du *quản-đạo* actuel, Deo-van-Khanh.

Ne pouvant arriver à ses fins par des intrigues, Deo-van-Tri conçut le projet de marier sa sœur au chef de canton de Phong-tho, Deo-van-Nhi. Il se donnait ainsi le moyen d'intervenir en qualité de parent et espérait confisquer le commandement de Phong-tho par un tour de passe-passe analogue à celui qui l'avait fait mandarin du pays de Lai. Sa sœur était une personne aussi ambitieuse que peu scrupuleuse. Elle était toute dévouée à la politique de son frère. Le mariage conclu, à l'aide des subsides qu'elle recevait de Lai, elle suscita une foule d'intrigues et rendit rapidement la situation intenable au chef de canton qui démissionna. Il fut remplacé par Deo-van-Nhi. Celui-ci était dominé par sa femme qui administrait le canton. Par son ordre, les gens de Phong-tho étaient envoyés à Lai pour faire les corvées de Deo-van-Tri. En fait, sinon en droit, le canton de Phong-tho était rattaché au *châu* de Lai. Deo-van-Tri était arrivé à ses fins. Cette situation ne pouvait durer et la population, lassée de ces vexations, fit assassiner Deo-van-Nhi pendant les fêtes du Têt. Son frère Deo-van-Toa, père du lý-trưởng actuel, fut appelé à le remplacer. La sœur de Deo-van-Tri paya alors d'audace et osa proposer au nouveau chef de canton de partager le pouvoir avec elle. Chacun d'eux commanderait la moitié du canton. Cette combinaison extraordinaire, qui aurait donné des fonctions publiques à une femme, fut repoussée avec indignation par la population.

Pour venger son beau-frère, pour satisfaire la haine de sa sœur et par rage de voir ses projets échouer, Deo-van-Tri résolut de donner une leçon aux Thai de Phong-tho. Il n'osa toutefois pas envoyer contre eux les Thai de son fief et recruta en Chine une bande de 500 malandrins. Le Bá-hộ marcha contre eux, mais il fut tué dans une rencontre sur la route de Binh-lu. Le chef de canton se fit battre également à Ban-mun. Les habitants s'enfuirent à Ban-leng et à Quan-lang (Muong-la). Phong-tho fut pris et pillé. L'occupation dura cinq à six mois. Quelques notables qui étaient revenus entrèrent en relations avec les pirates et leur fournirent des vivres. Ils purent ainsi pénétrer dans le poste, étudier les habitudes de la garnison, connaître sa force. Ce sont

eux qui, un soir, sous le prétexte d'une livraison de riz, mirent le feu aux paillotes, et ouvrirent les portes aux habitants que Deo-van-Toa avait rassemblés et cachés aux abords immédiats du poste, grâce à la brousse épaisse qui les couvrait. Les Chinois s'enfuirent et furent décimés à Tam-duong.

Pendant ce temps le mandarin de Hong-hoa accourait au secours de Phong-tho à la tête d'une colonne de 500 hommes. Il remonta le Fleuve Rouge jusqu'à Bao-hà, et prit ensuite la route de Thanh-huyên. Il arrivait à Binh-lu au moment où Deo-van-Toa achevait de chasser les pirates de son canton.

La même année, le lý-trưởng de Lang-nam, qui ambitionnait la place de chef de canton, marche sur Phong-tho avec 800 Nung et occupe le mont Pou-tre. Deo-van-Toa l'en déloge et refoule la bande dans la vallée du Nam-cay où elle est dispersée. Deo-yen-Teng se réfugie en Chine à Muong-la. En 1862, Phong-tho est attaqué de nouveau par mille Chinois qui s'en emparent malgré une vive résistance. Le chef de canton se retire à Lai avec une partie des habitants. Le reste s'enfuit à Muong-la. Deo-van-Tri, le puissant chef de Lai, sollicité par Deo-van-Toa, joint ses troupes aux siennes, et les Chinois sont battus à Tam-duong et à Phong-tho. Son intervention n'est d'ailleurs pas désintéressée ; outre qu'il espère profiter de l'occasion pour occuper Phong-tho, il se fait remettre 1.400 piastres.

Deo-van-Toa construit alors le fortin de la rive gauche du Nam-loun et s'y installe. Cette construction, dont les vestiges peuvent encore se voir à l'emplacement de la case de l'ancien chef de canton Deo-van-Phu, lui coûta 350 piastres.

En 1866, Deo-yen-Teng attaque de nouveau Phong-tho avec 300 hommes. Il est battu et retourne à Muong-la.

En 1874, nouvelle apparition des Chinois qui, au nombre de 400, tentent de prendre le fortin. Deo-van-Toa, avec l'appui du *tri-châu* de Chiêu-tan et du *đội* Hoang-van-Ten, extermine toute la bande dont les cadavres encombrent le Nam-loun.

Entre temps les intrigues de Deo-van-Tri avaient recommencé. Il disait avoir obtenu du Kong-pao de Kai-hoa un brevet lui donnant le commandement sur Phong-tho. Le chef de canton et les notables, inquiets de cette affirmation, s'étaient rendus à Kai-hoa, et avaient obtenu du Kong-pao un papier consacrant leur indépendance vis-à-vis de Lai-châu. L'arrivée des Français au Tonkin fit une diversion.

En 1864 était venue s'installer à Lao-kay une bande d'anciens rebelles chinois ayant participé à la rebellion des T'ai-p'ing (1850 à 1862). Cette troupe, forte de dix mille hommes environ, connus sous le nom de Pavillons noirs ou *Hei-k'i*, était commandée par Lưu-vĩnh-Phước. Elle s'était solidement établie à Lao-kay et y avait créé une véritable forteresse. La bande vivait sur le pays et tirait ses principales ressources des taxes imposées au commerce du Fleuve Rouge. Lưu-vĩnh-Phước se battit longtemps avec le tổng-đốc de Hong-hoa qui voulait protéger la navigation. Lưu-vĩnh-Phước se nomma lui-même chef

des Muong, qu'il avait terrorisés. Le gouvernement de Hué, impuissant contre ces bandits, accepta de leur payer un tribut. Cependant l'autorité nominale qu'avait le roi sur les Pavillons noirs lui permit de faire appel à leur concours au moment où les rapides et éclatants succès de Francis Garnier (décembre 1873) inquiétèrent la cour d'Annam.

A l'appel de l'empereur Tự-đức, Lưu-vĩnh-Phước descendit sur Sơn-tây et se porta sur Hanoi. Il avait donné ordre aux chefs des *châu*, sous peine d'être pillés et brûlés, d'avoir à venir le rejoindre. Le *quan-châu* de Chiêu-tan, Deo-van-Toa, et Deo-van-Tri se réconcilièrent, répondirent à cet appel, et envoyèrent leurs administrés se battre à Sơn-tây (octobre 1883), à Hoa-moc (3 mars 1886) et à Tuyên-quang, où le *quan-châu* fut blessé et emporté par Hoang-van-Ten, *đội* des partisans de Duong-qui.

Le contingent de Phong-tho alla seulement à Tuyên-quang. Il se composait de 150 hommes armés d'une cinquantaine de fusils indigènes ou européens à piston. Son chef était Deo-van-Tai qui existe encore. A leur arrivée à Tuyên-quang, après un long voyage par terre, leur armement fut complété par des fusils à capsule. Ils restèrent quinze jours devant la forteresse et furent probablement peu mordants, car ils n'eurent ni morts ni blessés. Après que Tuyên-quang eut été débloqué, ces braves rentrèrent dans leurs foyers. Ils racontèrent l'impression terrifiante que leur avait produite le soldat français. Pour eux le troupier européen est plutôt un génie qu'un homme. Ses pieds, noirs jusqu'aux genoux et qui semblent former un seul bloc, le portent infatigablement à la poursuite de ses ennemis, qu'il sait découvrir dans leurs cachettes à l'aide de ses yeux qu'il peut allonger pour mieux voir ou rentrer à volonté quand il n'en a plus besoin (jumelles). Sa barbe opulente le rend semblable à un dieu. Les fusils se chargeant par la culasse et d'une portée inconnue les remplissent d'effroi. Mais ce qui les achève, ce sont les allumettes. Ils racontent que le Français fait sortir du feu de sa cuisse, de ses mains, et qu'ensuite il vomit du feu et de la fumée (cigarette). De ce jour les Thai ont compris que nous étions les plus forts et que leur intérêt était de se rallier à nous.

Lưu-vĩnh-Phước rentra en Chine, le *quan-châu* de Chiêu-tan et le chef de canton de Phong-tho firent leur soumission. Deo-van-Tri resta hostile. Il voulut prendre prétexte de cette attitude pour s'emparer de Chiêu-tan. Une autre cause de dissentiment venait aussi du village de Hieu-tai, près de Sơn-la, que le *tri-châu* et Deo-van-Tri revendiquaient comme appartenant à leurs territoires respectifs. Pendant quelques années, les deux chefs vidèrent leurs querelles à l'aide des Pavillons noirs qu'ils s'étaient partagés après le départ de Lưu-vĩnh-Phước. Plus tard Deo-van-Tri vise un but de plus d'importance, la prise du canton de Phong-tho. Il dirige sur ce pays deux colonnes. L'une, sous la conduite de Cam-Qui et Cam-La, ses frères, prend la route de Bac-tan; l'autre, commandée par le chef chinois Ngai Fong-thong, arrive par Tam-duong. Ngai Fong-thong livre bataille aux Français à Thanh-huyên et subit un échec. Les deux colonnes se rassemblent à Binh-lu qu'elles mettent à sac.

Deo-van-Toa, dans sa candeur, croit qu'il y a erreur, et que Deo-van-Tri ne peut avoir de noirs desseins contre le canton. Avec une escorte d'une quarantaine d'hommes il se rend à Binh-lu pour parler aux chefs de bande. Il est en effet très bien reçu par Cam-La et Cam-Qui ; mais la nuit il est appelé chez eux, traiteusement pris et ligotté. Son escorte, qui essaie de résister, est dispersée avec des blessés et des tués.

L'approche des Français fait partir Cam-Qui et son prisonnier pour Phong-tho. Il y est rejoint peu après par le reste des bandes, qui vient d'avoir un engagement malheureux. Les pirates assemblent la famille des Deo de Phong-tho et lui promettent la liberté de Deo-van-Toa contre une rançon. Privés de chef, les habitants de Phong-tho ne songent pas à résister et apportent en peu de temps 500 piastres.

Dans l'intervalle les frères de Deo-van-Tri, excités par leur sœur, qui est venue les rejoindre et qui ne pardonne pas l'affront qui lui a été fait, torturent le chef de canton pour lui arracher le secret des cachettes où sont enfermées ses richesses. La rançon versée, ils oublient leur promesse et abandonnent à leur sœur, qui la réclame, la tête du prisonnier. Deo-van-Toa est décapité sur le bord du Nam-loun, à hauteur du pont de Phong-tho (1886). Le bá-hộ Deo-yen-Tien, craignant d'avoir le même sort, s'enfuit à Lai-châu, abandonnant le *quan-châu* pour se rallier à Deo-van-Tri.

La cause du *quan-châu* paraissait désespérée. Il songea à ceux qui l'avaient vaincu auparavant et, confiant dans la force des Français, alla implorer le secours du chef de bataillon Pelletier, commandant le 1er Territoire. Deo-van-Tri, de son côté, s'adressa au vice-roi du Yunnan en lui disant qu'avec son aide il demandait quarante jours pour chasser les Français. 700 hommes (quelques-uns disent 5.000) lui furent envoyés.

Conquête.

Pour répondre à la demande de secours du *quan-châu*, le commandant Pelletier envoie le lieutenant d'infanterie de marine Aymerich avec 40 tirailleurs et les linh-cơ du *quan-châu*. Ten-qui et Duong-qui sont dégagés ; mais à Thanh-huyên le lieutenant est blessé et ne peut déloger l'ennemi. Un autre lieutenant arrive de Bảo-hà avec des renforts et chasse les Chinois de Thanh-huyên.

Pendant ce temps le commandant de la Région organise deux colonnes. L'une, dont il prend le commandement, comprend la section de légion étrangère Francez, la 9e compagnie de tirailleurs Boudonnet et 2 canons. La deuxième, sous les ordres du capitaine Olive de l'infanterie de marine, réunit une partie de la compagnie Jeannet (légion étrangère) et la 12e compagnie de tirailleurs tonkinois. Le commandant marche directement sur Phong-tho par Muong-hum et le col des Nuages, tandis que le capitaine Olive déblaie la route de Binh-lu et Tam-duong, pour rejoindre à Phong-tho la première colonne.

Le 6 novembre 1886, au village de Muong-cao, près Binh-lu, la colonne Olive forte de 60 légionnaires, 120 tirailleurs, 8 artilleurs isolés sans canon et 250 lính-cơ ou partisans, se heurte à 400 Chinois et à des gens du pays retranchés dans un fortin en terre, entouré de palissades et de petits piquets, fortin que le *đội* Hoang-van-Thin avait été obligé d'évacuer faute de vivres après un siège de 12 jours. Le combat fut sanglant ; le lieutenant Brice, qui faisait un mouvement tournant, ne combina pas l'assaut de sa troupe avec celui de la colonne principale, et paya de sa vie cette imprudence. Mais le fortin fut enlevé et plus de 80 Chinois furent tués. Nous eumes 14 légionnaires et 2 officiers, sur 4, tués ou blessés. Libre de ses mouvements, la colonne Olive arrive à Phong-tho où se trouvait déjà le commandant Pelletier (janvier 1887).

Après la colonne Pelletier (1886-1887), Deo-van-Tri et ses Chinois s'étant réfugiés à Lai, on organisa pour le déloger l'expédition du colonel Pernot (1888). Lai fut pris et Deo-van-Tri définitivement vaincu se réfugia au Yunnan avec quelques partisans. En récompense de ses services le *quan-châu* devint chef des *châu* (*quan-phòng* de Lao-kay).

Hoang-van-Thin, qui avait emporté le *quan-phòng* blessé à Tuyên-quang et qui venait de résister avec une rare énergie aux assauts des Chinois à Binh-lu, fut nommé *quan-phòng chánh bá hộ* de Phong-tho. Durant toute l'année 1887, c'est lui qui garda Phong-tho après le départ de la colonne Pelletier.

Occupation du pays.

Poste de Phong-tho. — Par ordre du commandant de la 1re Région militaire en date du 8 novembre 1887, un poste est créé à Phong-tho pour y garder les vivres qui seront rassemblés sur ce point en vue des colonnes ultérieures. A cet effet, le 8 novembre part de Lao-kay pour Phong-tho un détachement de la 1re compagnie du 4e bataillon du 2e étranger commandé par le sous-lieutenant Lombard et composé de 1 sergent, 2 caporaux et 20 soldats. En passant à Baxat, il s'augmente d'un détachement de la 8e compagnie du 1er Tonkinois, commandé par un sergent et comprenant 30 tirailleurs. Le groupe arrive à Phong-tho le 15 novembre 1887 et s'installe dans la grande redoute.

L'état de cette redoute était alors le suivant : comme fortifications, un parapet embroussaillé et démoli en plusieurs endroits, avec des brèches servant de passage aux piétons et aux animaux. Il n'y avait pas de portes. Le casernement se composait de deux cases en mauvais état, l'une de 55 mètres de long sur 15 de large, l'autre de 15 mètres sur 6 m. 50.

Poste de Binh-lu. — En 1895, des bandes pirates ayant menacé de gagner la Rivière Noire par le col de l'O-qui-ho, la création d'un poste à Binh-lu fut décidée. Le 31 juillet, le poste est créé par une section de la 7e compagnie du 1er Tonkinois, sous les ordres de l'adjudant Dieudonné. Ce poste fut supprimé le 16 avril 1898.

Poste de Ban Nam-coum. — Par application de l'article 1er de la Convention complémentaire de commerce du 20 juin 1895, un poste mixte de frontière

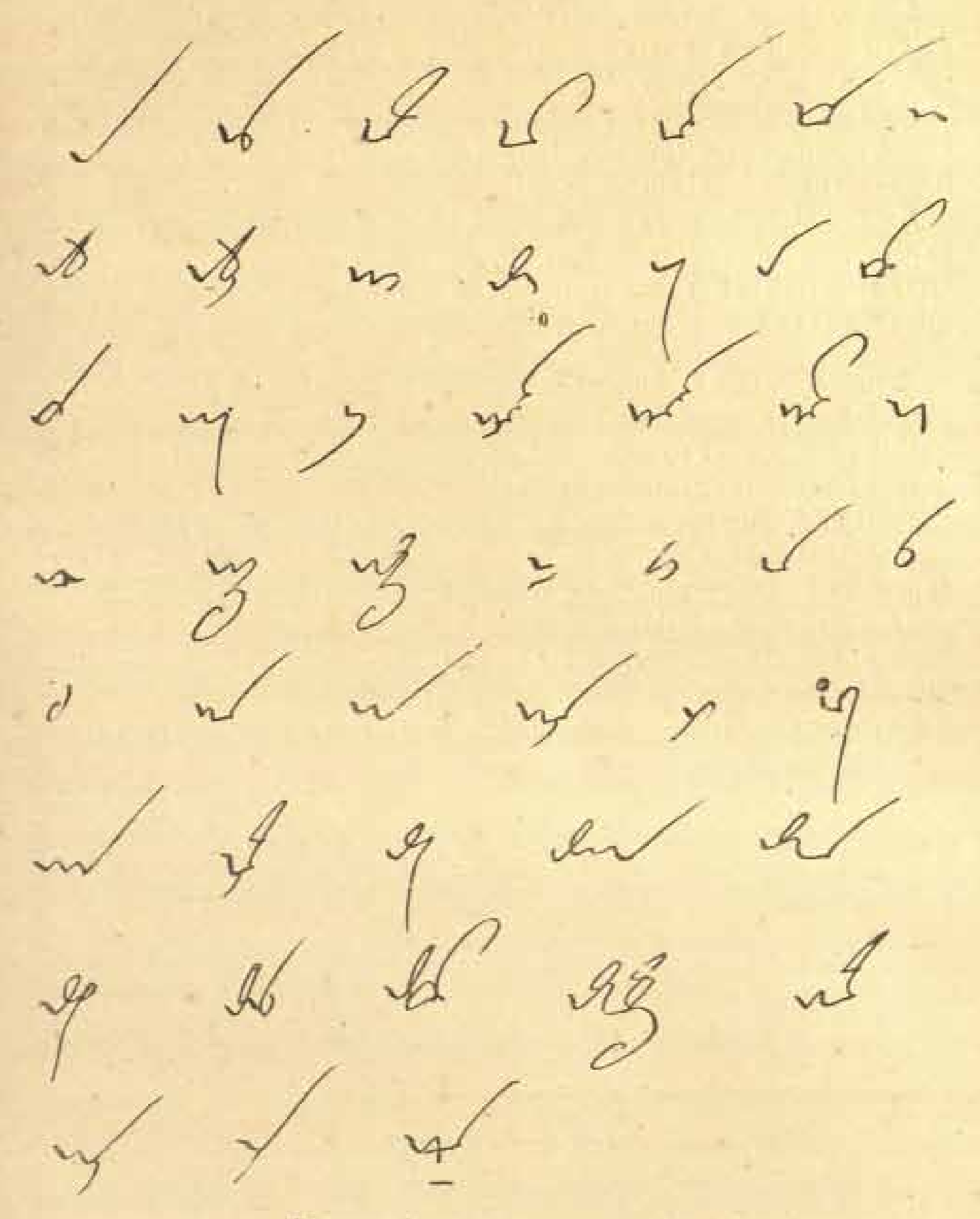


Fig. 1. — Liste des consonnes thaï.

devait être installé à Ban Nam-coum. Le poste fut fondé le 1er décembre 1896, par le lieutenant Pasquier, à la tête d'un détachement de 2 sous-officiers européens et 53 tirailleurs.

LES THAI.

Le groupe thai se divise dans la délégation de Phong-tho en Thai blancs et en Thai noirs. Nous ne nous occuperons ici que des premiers.

Les Thai blancs sont appelés de ce nom par toutes les races. Il y a 145 familles de Thai blancs dans la délégation. Elles occupent les villages suivants : Phong-tho, Na-cung, Ban-mun, Nam-pay, Nam-coum, Ban-bo. Tous ces villages sont situés dans le fond des vallées.

Le Thai blanc est assez grand, vigoureux, sain, bon marcheur, propre de sa personne, mais extraordinairement paresseux. Il travaille juste pour vivre. Dans ce groupe la femme, surtout dans sa jeunesse, est visiblement plus développée que l'Annamite et paraît plus femme à nos yeux.

Ecriture. — Les Thai blancs ont une écriture phonétique. Rares d'ailleurs sont ceux qui la connaissent à fond. La base de l'écriture est une sorte d'alphabet qui comprend 49 signes ou lettres correspondant aux consonnes de l'alphabet français et 18 lettres correspondant aux voyelles. Les consonnes s'énoncent à l'aide du son *o*. Ce son *o* est tantôt long comme dans « honoraire », tantôt bref et presque guttural se rapprochant du son tombant annamite ; j'écris le premier *ō* et le second *o*. Ces signes n'ont pas de correspondants dans l'alphabet thai, et ont été adoptés pour la clarté de l'exposition (fig. 1).

Les 18 lettres formant voyelles sont soit des voyelles soit des diphtongues. Mises devant, dessus, dessous, derrière, ou devant et derrière une consonne, elles forment une syllabe, un mot, la langue étant monosyllabique (fig. 2).

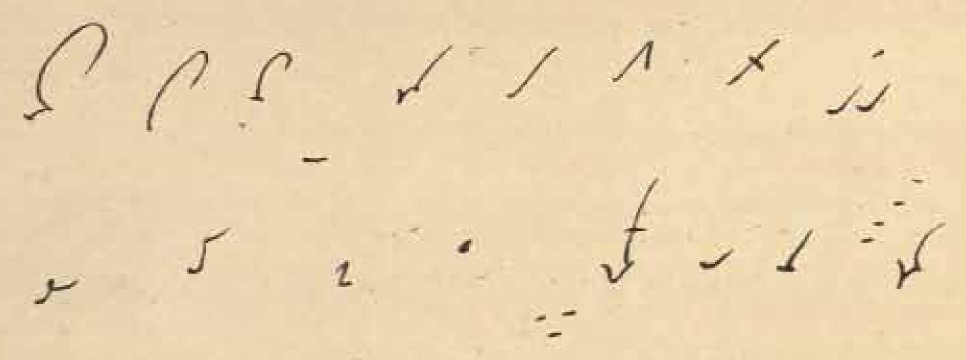


Fig. 2. — Voyelles thai.

Pour mieux faire saisir ce système d'écriture, prenons la consonne *bō* et réunissons-la successivement aux dix-huit voyelles. Nous obtiendrons ainsi les mots donnés dans la figure suivante (fig. 3).

Habitation. — Les cases thai sont construites complètement en treillis de bambous écrasés, avec toitures en paillotes. Elles sont élevées sur pilotis à

une hauteur de 1 m. 50 à 2 mètres au-dessus du sol. Les colonnes sont de bois non équarri, simples rondins dont on a seulement enlevé l'écorce, et qui, suivant leur qualité, sont enfoncés dans le sol, ou reposent sur des pierres plates. On accède à l'habitation par des échelles placées aux deux extrémités.

Ces maisons n'offrent aucun confort, mais sont généralement vastes, toujours aérées et souvent propres ; elles séduisent l'Européen qui a été dans la nécessité de séjourner dans les cases nyang, man ou méo. Sous la case vivent les

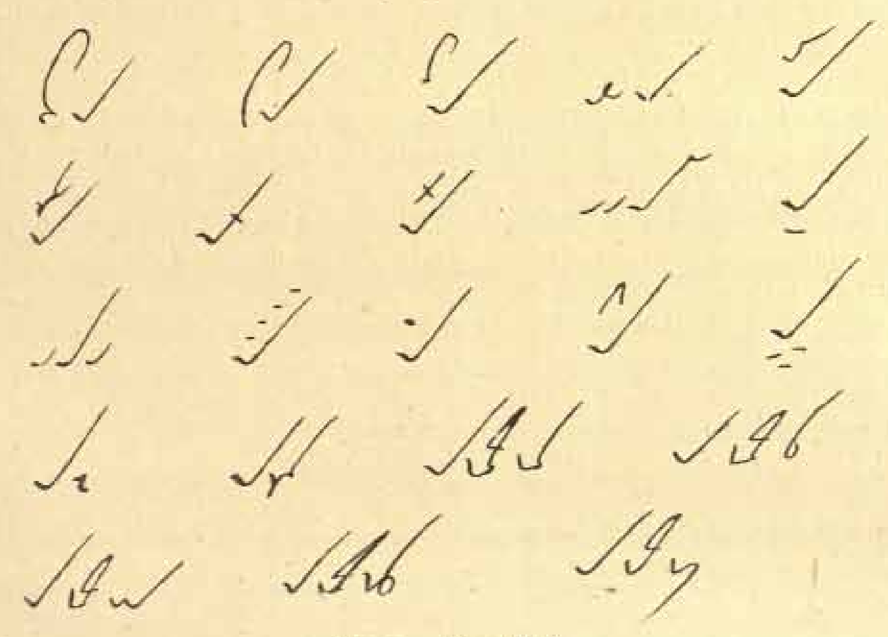


Fig. 3. — Syllabe B...

animaux domestiques et se trouvent les provisions de bois de chauffage, les paillotes pour réparer la toiture à la suite des orages, particulièrement violents dans cette région, ainsi que quelques bambous écrasés pour arranger les parois.

Chaque maison, *lang heun*, possède un petit jardin, *son*, soigneusement enclos par des claies de bambou. Ce jardin, de peu d'étendue cependant, n'est pas entretenu. Quelques pieds de haricots, des concombres, de la menthe, de la citronnelle y poussent pêle-mêle. Des fleurs, rosiers, hibiscus viennent y mettre une note gaie. Quelques arbres fruitiers, pruniers, pêchers y donnent de l'ombrage.

A l'intérieur, la case est divisée théoriquement en deux parties, celle des hommes, *phai ho*, et celle des femmes, *phai aeu*. Quelquefois cette séparation est marquée par des cái phên. A chacun de ces deux compartiments correspond une des échelles, *dai*.

Dans le compartiment des femmes, d'autres cái phên séparent souvent des espèces de boxes, de 5 à 6 mètres carrés au plus, qui sont les chambres à

coucher, *luc*, du maître de la maison et de ses femmes. La belle-fille n'a pas le droit d'entrer dans le compartiment réservé à ses beaux-parents.

Une caisse plate remplie de terre constitue le foyer, *thi phai*. Même si la case abrite plusieurs ménages, il n'y a jamais qu'un seul foyer. Un recensement basé sur le nombre des foyers, comme cela a été souvent préconisé, ne donnerait donc que des résultats dépourvus de précision. Au-dessus et à environ 1 m. 50 est suspendu un plateau en rotin appelé *sa*, servant de pare-étincelles, et sur lequel on place les viandes et les poissons qui doivent être fumés. Plus haut, près du toit, un deuxième plateau, *sa me*, supporte la provision de sel.

Le compartiment des femmes est prolongé par une terrasse découverte où se fait tout le ménage. La partie réservée aux hommes est en quelque sorte l'emplacement de cérémonie, c'est là que se trouve l'autel des ancêtres, *kho on*.

Il n'y a pas d'autorisation à demander aux chefs pour la construction d'une case. Les ascendants sont seuls consultés, et encore peut-on passer outre à un refus. Dans ce dernier cas toutefois, le nouveau ménage s'installe loin de la case familiale.

L'emplacement est laissé entièrement au choix de celui qui veut construire. L'orientation doit être parallèle au cours d'eau au bord duquel se trouve toute agglomération thai blanc. Par rapport à l'eau courante, l'escalier d'amont est réservé aux hommes, celui d'aval aux femmes.

Le livre de la divination est consulté pour que les travaux commencent un jour propice.

Le Thai construit lui-même sa maison aidé par quelques amis auxquels à l'occasion il rendra le même service. La forêt lui fournit tous les matériaux. Les aides sont seulement nourris, mais la nourriture doit être plantureuse.

La case terminée, le livre de la divination indique à quelle heure la pendaison de la crémaillère ne sera contrariée par aucun mauvais génie qui pourrait plus tard causer des épidémies ou des épizooties. A l'heure propice, un homme habile dans l'art des conjurations arrive au pied de l'échelle des hommes avec un filet de pêche en guise de manteau et dans les mains un marteau et un ciseau de menuisier. C'est en général un chef de famille. Il interpelle les mauvais génies qui, malgré les affirmations du livre, pourraient se trouver encore là et les invite à déguerpir. Il monte ensuite l'escalier, suivi de tous les hommes et accompagné d'un compère qui, dès son entrée dans la case, tire avec une arbalète deux flèches dans la toiture pour chasser le malin qui aurait résisté aux conjurations précédentes. Le premier plante alors son ciseau dans un pilier de la case, à l'emplacement qu'occupera plus tard l'autel des ancêtres et y suspend son filet.

En même temps que les hommes envahissent la case, les femmes arrivent par leur escalier. Elles apportent un panier dans lequel sont mélangés du riz teint en rouge, un œuf de poule, un œuf de cane, une piastre si le propriétaire est riche, 10 à 20 cents s'il est peu aisé, du fil de chanvre, des papiers d'argent. Le tout est renversé sur une natte neuve placée au milieu de la case.

Tout le monde se précipite et se bouscule dans le désir évident de trouver la pièce d'argent. Les enfants se disputent les œufs et le riz.

Le foyer est ensuite allumé. Il est défendu de le faire à l'aide d'un tison apporté d'une autre maison. Autrefois on faisait jaillir des étincelles de pierres siliceuses et la séance durait quelquefois assez longtemps. Aujourd'hui on se sert simplement d'allumettes. Sur le foyer nouvellement allumé on prépare le festin, et tout le monde banquette, après qu'une cérémonie rituelle a été faite aux ancêtres de l'amphitryon.

Après le départ des invités le nouveau propriétaire travaille seul à l'aménagement intérieur de sa maison. Ce travail doit être complètement terminé avant que l'autel des ancêtres ne soit dressé et que de petits écrans, *tuong tai*, en bambou représentant l'âme du propriétaire, de ses enfants mâles et de ses neveux, ne soient apportés et accrochés sur l'autel. Cette seconde cérémonie donne lieu encore à un festin. Elle ne se fait d'ailleurs que si le nouveau propriétaire est le chef de la famille, car il est le seul à avoir un autel des ancêtres régulier et orné de ces petits écrans. Pour terminer, de grossières figures représentant des effigies humaines sont tracées à la chaux sur les montants de la porte d'entrée. Elles ont pour but, de même que les bandelettes de papier de couleur qui pendent au linteau de la porte, d'arrêter les mauvais génies qui pourraient chercher à pénétrer dans la maison.

Les objets que l'on trouve dans une case, en dehors des ustensiles de cuisine et des menus outils d'agriculture, sont les suivants :

Lit de camp (rare), *han tien* ; tabourets de rotin, *tan vai* ; couvertures ouatées, *peun tien* ; matelas rembourrés de kapok ou de coton (rares), *peun seu* ; moustiquaires, *pa kan* ; nattes en paille de riz, *peun fou* ; nattes en rotin, *sat vai* ; petits coussins durs qui servent d'oreillers et dont la tranche est ornée de broderies thai, *han mon* ; lampes, *pan den hoen*.

Dans les lampes, simples soucoupes dans lesquelles trempe une mèche de coton, le Thai brûle les huiles suivantes :

1° huile de graines de pamplemousse ; 2° huile de *ma lai*, arbuste qui sert à faire les clôtures ; 3° huile de *ma noum nhiem* ; 4° huile de *ma kan* ; 5° huile de *man ga nam* ; 6° huile de *man ga lo*. Pour les fêtes on brûle toujours de la graisse de cochon. Le pétrole tend à faire disparaître l'éclairage à l'huile.

Vêtements. — Autrefois le Thai portait des vêtements annamites. Depuis une cinquantaine d'années il s'habille à la chinoise, mais reprend toutefois l'ancien costume pour les cérémonies rituelles. Le Thai porte des effets de toile de coton de teinte bleue très foncée, presque noire ; cette couleur est obtenue par plusieurs bains d'indigo mélangé avec une petite graine appelée *ma kom*.

Le vêtement se compose d'une veste, *seu*, de coupe chinoise, assez longue, aux manches larges, se boutonnant sur le côté, et d'un pantalon, *se hou*,

arrivant au mollet et un peu moins ample que celui des Annamites. Le *se hou* est retenu par une ceinture, *sai eo*, en coton, en forme de sac étroit, où l'on glisse à l'occasion tabac et argent.

La tête est entourée d'un turban, *kan ho*, de même couleur que le reste du costume, pas très long et enroulé négligemment.

Actuellement ces vêtements tendent eux aussi à disparaître. La proximité de la Chine, la tranquillité qui règne dans la région et qui facilite les échanges, font que les générations récentes s'habillent à la nouvelle mode chinoise, de vestons se boutonnant sur la poitrine et de pantalons de coupe étriquée, le tout fabriqué avec des étoffes importées par des tailleurs chinois. La ceinture de cuir ou de sangle a remplacé le traditionnel *sai eo* ; le chapeau, le casque ou la calotte chinoise détrônent de plus en plus le turban.

Chaque homme porte au moins un bracelet, amulette contre les maladies. Ce bijou est par tradition en argent. Beaucoup de Thai que leur profession amène à faire des travaux pénibles, ou qui pourraient être gênés par un bracelet métallique, les pêcheurs par exemple, le remplacent par une ficelle qui entoure le poignet. Enfin les élégants et les riches ont des bracelets de jade d'origine chinoise.

La femme porte une petite veste de toile blanche, *seu kom*, très ajustée, de forme boléro et tellement courte qu'elle laisse voir entre elle et le vêtement inférieur une bande de peau d'une dizaine de centimètres. Cette veste est fermée par devant et au milieu par une rangée continue de larges agrafes d'argent. Une pièce d'étoffe d'un bleu très foncé, d'environ 1 m. 50 sur 0 m. 70, appelée *sin*, remplace la jupe. Elle est enroulée autour du corps et retenue par un pli à la ceinture. Elle descend jusqu'aux chevilles. Sur cette première jupe s'en place une deuxième appelée *pai eo*. C'est une pièce d'étoffe de même couleur que la précédente mais beaucoup plus petite et bordée sur tout son pourtour de morceaux alternativement verts et roses. Le *pai eo* recouvre le *sin* jusqu'aux genoux.

Tel est le costume habituel des femmes de ce groupe. Pour les fêtes, et elles sont nombreuses, elles couvrent le tout d'un manteau, *seu ki*, espèce de blouse coupée comme un sac, aux manches larges et longues. Ce vêtement de toile ou de soie, suivant la richesse de sa propriétaire, mais toujours de couleur très sombre, n'est égayé que par un liséré blanc et rouge, devant, sur la couture du milieu, par deux baguettes de couleur descendant des épaules jusqu'à hauteur des seins et par deux triangles brodés sous les bras à l'emmanchure. Baguettes et triangles sont composés de petits morceaux d'étoffes de couleur assemblés suivant un dessin symétrique, et cousus au fil d'or sur un fond de soie claire. La doublure de ce vêtement est considérée comme d'autant plus riche qu'elle est formée de plus de morceaux de couleurs différentes. En même temps que ce manteau de cérémonie les femmes portent un turban, *peo ho*, de couleur bleu foncé, plié négligemment, noué sur la tête et dont les deux bouts libres retombent sur les épaules, ressemblant un peu aux ailes du nœud des

Alsaciennes. Comme celui des hommes, le costume des femmes est de toile de coton.

En tout temps, la femme thai porte des bracelets, *ngeun ken*, et des boucles d'oreille, *lot ou*, d'argent, *ngeun*. Autrefois elle s'ornait, dans les mêmes conditions, de colliers, *tin ko*, de même métal. Elle y a renoncé sous le prétexte que le port de ces bijoux la mettait sur le même pied que les enfants ou les Méo. Si elle ne les porte plus, elle s'en fait pourtant toujours donner, et les garde dans ses coffres. Elle consent à les mettre pour les grandes cérémonies. Dans ces occasions elle se pare en outre d'une trousse d'argent attachée à la ceinture et à laquelle pendent par des chaînettes un tonnelet, *tin*, pour le bétel et le tabac, un couteau, *mi sa noi*, une clef, *kho ko so*, un étui à aiguilles, *ban kim*, et différentes breloques.

La boucle d'oreille thai est composée d'un double bouton d'argent réuni par un tube très court qui s'insère dans le trou préalablement percé dans le lobe. Dans cette boucle d'oreille, qui est évidée en son milieu, les femmes mariées doivent, suivant la coutume, porter une autre pièce d'argent en forme d'anneau brisé très lâche, *ven hou*. Les notables tenaient autrefois sévèrement la main à ce que cet insigne soit conservé. Depuis notre arrivée dans le pays, les vieilles habitudes disparaissent, et les femmes mariées se sont affranchies de ce signe particulier qu'elles ne portent plus que pour les fêtes. Il est très probable que les mœurs n'ont rien gagné à la disparition de cette coutume très prudente et très sage, indiquant chasse gardée.

Les enfants portent un collier du jour où leur prénom familier a été choisi, ce qui a lieu un mois après leur naissance et ce jusqu'à l'âge de 13 ou 14 ans. Ils ont aussi des bracelets, au moins un, pour écarter les maladies. Quelques-uns portent des boucles d'oreille comme amulettes contre les accidents ou contre les mauvais génies. C'est ainsi que le lý-trưởng actuel, Deo-van-An, a longtemps gardé une boucle d'oreille en argent que lui avait mise sa mère, parce qu'on lui avait prédit que son fils se casserait le bras en montant à cheval. En principe les boucles d'oreille ne sont portées que lorsque le livre de la divination indique que l'heure de la naissance du bébé est néfaste, ou que son avenir n'est pas brillant.

Les bonnets des tout petits sont quelquefois ornés de minuscules porte-bonheur en argent représentant des objets familiers, arachide, cheval, homme. On n'y attache pas d'importance et ce ne sont au fond que des ornements.

Chevelure. — Autrefois les hommes portaient les cheveux à la mode annamite ; maintenant ils ont la tête rasée à la manière chinoise. Il ne reste au sommet de la tête qu'une calotte de cheveux d'où sort une mèche qui est d'ordinaire portée en chignon, rarement en tresse. A la maison et pour vaquer à leurs travaux, les Thai laissent souvent leurs cheveux pendre dans le dos. Mais il serait du plus mauvais goût d'entrer dans une case étrangère avec une tenue aussi négligée ; les pires malheurs pourraient s'en suivre pour les habitants.

Jeune fille ou mariée, la femme thai porte ses cheveux en chignon bas sur la nuque, une épingle d'argent fichée dedans. Les cheveux sont séparés au milieu par une raie et tirés sur le front en bandeaux.

Jusqu'à l'âge de 4 ou 5 ans les enfants des deux sexes ont les cheveux rasés. On ne leur laisse qu'une petite touffe qui doit être déplacée à chaque tonsure. A l'âge de 4 ou 5 ans, à un jour réputé propice, garçons et filles ont les cheveux coupés de la manière qui a été décrite plus haut pour les hommes. A 14 ou 15 ans seulement les jeunes filles portent la chevelure entière et peuvent faire le chignon bas. Cette coutume tend à tomber en désuétude.

Dents. — Les hommes conservent à leurs dents la couleur naturelle. Les femmes les noircissent avec la fumée huileuse obtenue en faisant brûler sous une plaque de fer un bois appelé *mai hong yen*. Cet enduit ne dure que quatre ou cinq jours. Le noircissage des dents est donc une besogne astreignante pour les élégantes Thai.

Bétel. — Les hommes ne chiquent le bétel, *pou*, qu'après les repas de cérémonie. Les femmes le chiquent en tout temps, mais avec modération, et jamais on ne voit les ignobles crachats rougeâtres si fréquents en pays annamite.

Salut. — Deux Thai inconnus l'un de l'autre passent sans rien se dire. S'ils se connaissent, ils ne se font aucun signe particulier de politesse, mais s'informent du but de leur promenade, de leur santé et de celle de leur famille.

Rencontrant un chef, le Thai fait, suivant l'importance du mandarin, le grand ou le petit salut. Le petit salut pour les hommes consiste à joindre les mains à la hauteur du ventre, les doigts allongés, et à incliner le buste en avant, pour les femmes à s'accroupir sur le bord de la route, les mains croisées sur les genoux. Le petit salut se nomme *so hi*. Le grand salut, appelé du nom annamite *lạy*, consiste à se mettre à genoux et à toucher trois fois le sol avec le front. Ce salut est le même pour les deux sexes.

Le Thai ne salue jamais la tête couverte. Autrefois tout Thai qui en rencontrait un plus âgé devait retirer son chapeau et, s'il était à cheval, descendre de sa monture et dégager le chemin.

Déplacement d'un mandarin. — Un mandarin thai ne se déplace jamais sans une suite considérable. Lorsqu'il se promène, il a toujours autour de lui une dizaine de jeunes gens, moitié serviteurs, moitié familiers. S'il entreprend un voyage, le cortège est le suivant : en tête marchent des joueurs de gong et de tam-tam qui scandent la marche, puis viennent des hommes armés de fusils ornés de petits drapeaux, rouges avant notre venue, maintenant tricolores ; ensuite viennent les notables qui sont de l'expédition et qui sont tous montés ; enfin le mandarin, lui-même à cheval. Le reste du cortège comprend les femmes du chef et celles des notables. Quelques notables montés précèdent

la foule des serviteurs qui portent les bagages et qui sont encadrés par des hommes armés.

Quand le mandarin arrive dans un village, tout le monde se porte à sa rencontre pour le conduire à la maison du chef de l'endroit, qui l'hébergera. Dès son entrée, le mandarin fait une cérémonie aux ancêtres de son hôte, qui sacrifie un cochon.

La case n'est jamais laissée à la seule disposition du voyageur de marque et l'hôte conserve toujours sa chambre et son lit.

Etat social. — Dans la délégation de Phong-tho, les Thai blancs parviennent seuls aux fonctions administratives, chef de canton, lý-trưởng et notables.

Le lý-trưởng, ainsi qu'autrefois le chef de canton, est nommé à l'élection, mais il est toujours choisi dans la famille noble qui de temps immémorial a dominé le pays, celle des Deo.

Le lý-trưởng est assisté dans son administration par un conseil de huit notables. Dans les grandes communes comme celle de Phong-tho, ce conseil comprend en outre huit autres membres qui sont les petits notables. Ils sont élus par les chefs de familles. Leurs titres sont les suivants :

1er notable	*Truong mươn*	9e notable	*Quang cong*
2e notable	*Tao mươn*	10e notable	*Quang teu*
3e notable	*Tao tang*	11e notable	*Quang phin*
4e notable	*Tao sien*	12e notable	*Quang ngan*
5e notable	*Tao pan*	13e notable	*Quang phu*
6e notable	*Tao quen*	14e notable	*Quang lu*
7e notable	*Tao phan*	15e notable	*Quang zin*
8e notable	*Quang kai*	16e notable	*Quang zi*

Toutes ces fonctions sont gratuites, mais dans la pratique lý-trưởng et notables se font indemniser par leurs administrés. Le lý-trưởng reçoit 0 $ 30, les notables 0 $ 03 par famille dans les villages dont ils ont la charge. En plus de ces avantages pécuniaires, les uns et les autres ont droit à quelques journées de prestations qu'ils utilisent pour faire réparer leurs habitations et pour mettre en culture leur part de rizières communales.

Les notables ont sous leur surveillance directe plusieurs hameaux ; ils leur servent d'intermédiaires auprès du lý-trưởng et hébergent les gens qui viennent au chef-lieu.

Dans la délégation de Phong-tho il n'y a pas de hameaux qui soient fiefs de mandarin. Lors de sa démission, en 1899, le chef de canton de Phong-tho, Deo-van-Phu, a essayé de se faire donner ainsi deux villages. Cette demande a été repoussée avec indignation par la population.

Les hameaux thai ont pour chefs les *tao truong* qui sont élus par les habitants et leur servent d'intermédiaires dans les relations avec les autorités supérieures.

Les rizières sont communales et partagées annuellement, pour éviter qu'il ne se crée des droits d'usage. Il existe cependant quelques rares rizières qui sont propriétés particulières.

La famille est fortement constituée ; le père en est le chef incontesté. La femme n'est que rarement consultée.

Les Thai blancs ne s'allient qu'entre eux. Les femmes sont quelquefois recherchées en mariage par des Nyang, des Chinois et des Thai noirs.

Cultures. — Le Thai cultive le riz dans les rizières de plaine et le maïs dans quelques défrichements du fond des vallées. Le riz sert à sa subsistance personnelle, le maïs est donné aux animaux.

Ne sont cultivées que les rizières dont la submersion est facile. Le Thai est trop paresseux pour les irriguer à l'aide de paniers ou d'écopes ou de tout autre moyen impliquant un travail ou une peine physique quelconque. La rizière thai qui, confiée à des Annamites, donnerait facilement deux récoltes, n'en produit qu'une, à la saison des pluies, quand il suffit, pour avoir de l'eau dans les canalisations, de barrer grossièrement un torrent. Ces canalisations sont quelquefois très longues, mais elles ne sont pas l'œuvre des Thai qui profitent, pour les faire établir, de la venue annuelle, vers le 11e mois, des travailleurs Houni ; ceux-ci restent environ trois mois dans le pays, et sont de bons ouvriers. Leur salaire journalier est de 0 $ 20, plus la nourriture.

Le 2e ou 3e mois annamite, les notables se rassemblent pour faire la répartition des rizières. Lý-trưởng et notables servis, le reste est réparti entre les familles au prorata du nombre de leurs membres.

Cette répartition faite, chaque famille construit dans la rizière qui lui a été attribuée une case du modèle habituel des constructions thai mais un peu plus petite. C'est là que logeront les hommes et que seront abrités les buffles, depuis le commencement des travaux des rizières jusqu'à la fin du repiquage. Les femmes, restées à la maison familiale avec les enfants en bas âge, apportent deux fois par jour la nourriture aux travailleurs. Si plusieurs ménages habitent la même case, une des femmes va s'installer dans la case de rizière pour l'entretenir. Le chef de famille, aidé de ses enfants mâles en âge de travailler, cultive sa part de rizière. Les chefs utilisent les administrés qui leur doivent des corvées.

Les familles nombreuses, auxquelles la part qui leur a été allouée ne suffit pas, envoient leurs membres travailler pour le compte de celles qui manquent de bras. Les conditions sont les suivantes : si le travailleur étranger utilise son propre buffle et ses outils, il a droit à la moitié de la récolte ; s'il n'apporte que ses bras, sa part n'est que d'un tiers.

La culture du riz se pratique à Phong-tho absolument comme dans le delta. Le buffle est attelé soit à la charrue araire, *tai na*, soit à la herse, *ban na*. La rizière n'est fumée que par les animaux en travail. Aucun soin cultural ne lui est donné entre deux récoltes de riz.

Le travail de la terre achevé, les semis étant à point, les femmes arrivent pour le repiquage qui est exclusivement fait par elles. Les hommes se contentent de les approvisionner en jeunes plants qu'ils arrachent au fur et à mesure des besoins. Le repiquage terminé, la case de rizière est abandonnée jusqu'à l'année suivante, et tout le monde rentre au village. De temps en temps, les hommes se rendent aux champs pour irriguer et désherber. Personne ne reste en surveillance.

Le riz mûr est coupé par les hommes et les femmes, puis mis en meules qui restent sur place. Le riz n'est rentré au magasin qu'à l'état de paddy. Dès que le travail le permet, le riz est battu sur place par les hommes. Les poignées d'épis sont frappées contre les parois d'une vieille pirogue transportée à cet effet dans la rizière. La hauteur de ses parois a été augmentée à l'aide de cái phên, pour éviter la projection des grains à l'extérieur. Tous les soirs le paddy battu dans la journée est rapporté à la maison. Les hommes portent leur charge en balancier sur l'épaule à l'aide d'un bambou, les femmes dans une hotte dont la bricole passe sur leur front. Ceux qui ont des chevaux les utilisent pour ce transport.

Magasins à paddy. — Les Thai blancs ne conservent pas le paddy dans leur case. Ils donnent comme raison de cette coutume que, s'ils agissaient autrement, les pires malheurs arriveraient aux occupants de l'habitation. A la vérité, grâce à cette précaution, ils ne risquent pas, en cas d'incendie, de perdre leurs provisions de toute l'année.

Les magasins à paddy sont construits par case et à proximité de l'habitation. Leur grandeur est proportionnée à l'étendue mise en culture. Leur construction n'est soumise à aucune règle architecturale ni à aucun rituel. Ils sont élevés sur un petit tertre en pierres sèches qui les isole de l'humidité du sol et assure la ventilation. L'armature est faite de potelets équarris, le sol et les parois de claies de bambous écrasés, le toit de paillotes. La porte, de mêmes matériaux que les parois, est fermée par un mauvais cadenas. C'est plutôt une barrière morale qu'une fermeture réelle. Il y a d'ailleurs très peu de voleurs chez les Thai.

On ne commence à rentrer le paddy dans ce magasin qu'un jour propice indiqué par les livres. Toute la récolte étant mise en sûreté, la femme du chef de famille va égorger un poulet dans les rizières. A son retour, elle suspend à la panne faîtière du magasin un petit panier contenant un peu de riz de l'année, un œuf de poule et un morceau de canne à sucre.

De même que l'entrée en magasin, la sortie du paddy ne peut avoir lieu en dehors des jours propices indiqués par le livre des superstitions.

Elevage. — *Chevaux.* — Le Thai blanc ne fait pas l'élevage du cheval. Il en possède ordinairement plusieurs qu'il a achetés aux Man et surtout aux Méo, et qu'il utilise pour son service personnel ou loue pour les transports.

Il ne s'occupe pas d'eux. Lâchés dès le point du jour, ils doivent trouver tout seuls leur subsistance dans les rizières quand la moisson est terminée, dans la brousse pendant le reste du temps. Jamais il ne leur est fait de pansage ni donné de paddy. Le soir, d'eux-mêmes, les chevaux rentrent à la case et sont enfermés dans un box formant appentis, couvert en paillotes, légèrement surélevé par un plancher en rondins grossièrement jointifs. Une vieille pirogue hors d'usage leur sert de mangeoire. Ils y trouvent pour passer leur nuit, une botte d'herbe, entière si elle est tendre, hachée si elle est dure, herbe à paillote par exemple.

Pas soignés, portant de lourdes charges pendant de longues étapes en terrains quelquefois très difficiles, avec des bâts peu ou pas ajustés, nombreux sont les chevaux qui montrent de larges blessures. Quand leur maître trouve à les louer, c'est pendant des mois entiers qu'ils travaillent sans un instant de repos. Le cheval est un capital qui doit être amorti, et doit produire le plus possible dans le minimum de temps.

Buffles. — Chaque famille élève le nombre de buffles qui lui est nécessaire pour le travail de la rizière et les cérémonies rituelles. Le Thai ne donne à cet auxiliaire ni nourriture ni soins. Dès l'aurore les buffles sont lâchés dans la brousse sous la conduite de jeunes enfants.

Si le buffle peut plus facilement que le cheval être laissé sans entretien, il ne saurait cependant sans dommage, supporter la saleté dans laquelle il est obligé de vivre. Le dessous de la case qui lui est échu en partage est rapidement transformé en bourbier nauséabond par l'urine et les excréments. Ce cloaque n'est jamais nettoyé ; on compte pour ce travail sur le ruissellement intense de la saison des pluies. Des épizooties fréquentes sont la rançon de cette incurie.

Bœufs. — Les Thai blancs ne possèdent que très peu de bœufs. Ils ne s'en servent que pour certains sacrifices rituels et pour la vente aux garnisons des postes.

Volaille. — Les Thai élèvent des poulets et des canards pour leur usage personnel, pour les sacrifices rituels et pour l'alimentation des postes.

A l'état adulte aucune nourriture ne leur est donnée. Ils sont enfermés dans une enceinte de cái phên située sous la case. Les jeunes sont, par peur des rapaces, continuellement enfermés dans des paniers en bambou accrochés aux poutres dans la partie inférieure de la maison. Ils n'en sont extraits qu'aux heures des repas qui consistent pour eux en vers ou larves qu'un enfant leur permet de saisir en retournant devant eux la terre d'un endroit humide.

Pigeons. — Quelques cases possèdent des pigeonniers, simples paniers suspendus sur un des flancs de la maison.

Cochons. — L'élevage du cochon est le seul qui soit vraiment pratiqué avec soin par les Thai blancs. Il en est exporté une assez grande quantité sur les marchés environnants. C'est à la femme qu'incombe absolument l'entretien de la porcherie. Le porc de la région est bien plus grand que celui du delta, son ventre est beaucoup moins développé, sa chair est plus abondante, son lard plus ferme. Les longues soies qu'il porte sur le dos l'apparentent plus au sanglier qu'au cochon domestique.

Sa nourriture est aussi peu variée que peu compliquée. Dans une espèce d'auge en bois, supportée par des piquets d'environ un mètre, sont recueillies toutes les eaux grasses de la case. Ces résidus, mélangés au son provenant du décortiquage du paddy, forment l'unique nourriture des porcs ; elle leur est donnée deux fois par jour. Quand le Thai est en veine de travail, ce qui arrive rarement, il va chercher des troncs de bananiers sauvages qui abondent dans la région et qui après cuisson varient cet ordinaire. Au moment des repas les cochons sont appelés à grands cris et ils reconnaissent parfaitement la voix qui les appelle.

Pour la nuit, ils sont enfermés, sous la case ou en dehors, dans de petites enceintes, séparées du sol par un grossier plancher de madriers, et formées de voliges ajustées aux angles à mi-épaisseur de bois. Quand ces bauges sont à l'extérieur, elles sont recouvertes d'une toiture en paillotes.

Chiens. — Chaque case thai a au moins un chien de garde, de race indéfinie, qui reçoit plus de coups de trique que de nourriture.

Chats. — Les chats sont assez rares dans les villages thai.

Industrie. — Les Thai n'ont pas d'industrie, ils se contentent de transformer les produits du sol pour leurs besoins personnels. Aucun Thai n'est spécialisé dans un travail manuel. Chacun façonne à ses moments perdus, et ils sont nombreux, les bois nécessaires pour les instruments de culture. Tout Thai est capable, avec des outils rudimentaires, hache, coupe-coupe et ciseau de menuisier, de dégrossir une pirogue et de construire une case. Pour ce dernier travail les bois sont employés tels quels, simplement écorcés.

La case thai ne comporte aucun mobilier ; les quelques rares planches ou madriers qui sont nécessaires pour les lits de camp et le remplacement de la cái phên du sol, chez les riches, sont simplement équarris à la hache. Depuis peu d'années, toutefois, les Thai utilisent des planches débitées à la scie. Mais ce travail est fait par les Houni lors de leur venue annuelle dans la région. Dans toute la délégation de Phong-tho, il n'y a qu'un seul Thai qui connaisse un peu le métier de charpentier. Il l'a appris au service à Lao-kay, comme lính-cơ, et est en train de l'oublier rapidement.

Si le Thai se débrouille quand il s'agit de travailler le bois, il se déclare out à fait incompétent pour mettre le fer en œuvre. Les fers de bêche, de oue et les socs de charrue sont fondues par les Thai de Muong-la, qui sont

cependant leurs parents, ou par des Méo de la région qui périodiquement parcourent les villages thai pour ce travail.

Les bijoux, qui sont très prisés par les femmes thai, sont confectionnés par des ouvriers de race thai. Ceux-ci sont en très petit nombre d'ailleurs, puisqu'on n'en compte que trois dans la délégation, deux à Na-cung et un à Phong-tho. Ils ont beaucoup de loisirs et cultivent la rizière comme leurs compatriotes. Leurs connaissances se bornent à la fonte de bijoux massifs, légèrement ornés au burin de lignes très simples, et au repoussage de petites lames d'argent, façonnées et soudées ensuite pour constituer les boutons qui ferment les boléros des femmes. Il n'y a aucune idée personnelle dans leur travail ; ils se contentent de reproduire des formes et des dessins immuables, et leur travail est d'ailleurs très grossier La matière première qu'ils emploient presque exclusivement est le lingot d'argent d'origine chinoise, et dont la fonte est très facile ; à l'occasion ils utilisent, malgré toutes les interdictions, la monnaie indochinoise, dont le travail est plus difficile.

L'or ne peut être porté que par les femmes de mandarins. On en trouve de petites quantités au marché de Muong-la où l'apportent, à la saison sèche, les laveurs de sable du Nam Na.

Le seul travail qui puisse à la rigueur être qualifié d'industrie est la mise en œuvre du coton ; c'est, en dehors des soins du ménage et de la rizière, l'unique occupation des femmes thai, d'un bout de l'année à l'autre. Le coton est cultivé par les Man sur les hauteurs moyennes de la région. Il est vendu au Thai dont les femmes le teignent s'il y a lieu et le transforment en toile Celle-ci est en partie rachetée par les Man, soit contre argent comptant, soit par échange avec des poulets ou des cochons. Le coton est livré brut. Les femmes thai l'égrènent à l'aide d'un instrument appelé *hìo u fai*. Il est poussé à la main entre deux petits cylindres de bois dur et poli qui ne laissent entre eux qu'un intervalle de 1 à 2 millimètres. Ces cylindres sont rendus solidaires par un engrenage en forme de vis d'Archimède sculpté au couteau à leur extrémité ; l'un d'eux est mis en mouvement par une manivelle. Le coton est entraîné dans cette espèce de laminoir et tombe dans un panier ; les graines restent en deçà.

Le coton est ensuite cardé par les vibrations d'une corde noyée dans la masse et qui est montée sur une espèce d'archet, *ban foung*. La femme tient l'archet dans la main gauche et met la corde en vibration avec la main droite protégée par un morceau de bambou. Le travail se fait sur une natte. Il produit un bruit caractéristique qu'on entend de longues heures dans tous les villages thai, et qui ressemble au choc d'un marteau sur une pièce de bois très dur. La bourre ainsi obtenue est mise en baguettes de 15 centimètres de long sur 2 de diamètre, puis filée à l'aide d'un rouet de forme analogue à celui qu'employaient nos arrière-grand'mères. Le fil est ensuite bobiné à l'aide du *peu lot* et est désormais prêt pour le tissage. Pour une toile de couleur, la teinture est donnée au fil ; ce n'est que rarement que la teinture est appliquée à la toile.

Le tissage s'effectue à l'aide d'un métier, *tam hou*, qui a une grande analogie avec le vieux métier français. Il est établi de telle sorte que la toile a une largeur maxima de 50 centimètres. Telle est la seule industrie thai et elle n'est pratiquée que par les femmes. Elle ne donne d'ailleurs lieu à aucune transaction hors de la région de production.

Le Thai ne sait ni ne veut s'occuper des richesses minières de son pays ; elles étaient exploitées par les Chinois avant notre arrivée.

La vie au village thai. — Homme. — Le Thai se couche de bonne heure et se lève dès l'aurore ; mais il ne faudrait pas en conclure qu'il soit un travailleur. C'est un contemplatif qui n'éprouve nul besoin d'agir ni de penser. Hors le travail des rizières qu'il pratique par besoin et par tradition, il ne se livre qu'à la pêche qu'il considère comme un travail noble. Il va dans la forêt choisir l'arbre qu'il débitera sur place, à la hache, et façonnera en pirogue. Une pirogue de bois choisi dure, à moins d'accident, trois ou quatre ans ; l'effort de construction ne se répète donc qu'à de longs intervalles. Le Thai fabrique aussi ses filets avec les fibres corticales d'une plante qu'il cultive dans son jardin. Il fait aussi des nasses en bambou. Quelques hommes pratiquent la chasse ; mais ce sont des possesseurs d'armes de fabrication européenne. La chasse est donc réservée aux riches qui ne s'y livrent, je les en soupçonne, que par ostentation, pour faire admirer leurs armes. Ils ne se fatiguent pas beaucoup en tirant quelques coqs sauvages dans les rizières, ou le cerf qui vient se désaltérer à l'arroyo près du village. A ma connaissance, jamais un Thai n'a affronté un tigre ou une panthère. Le calendrier du chasseur viendrait réfréner leur ardeur si elle existait. On y voit, en effet, que sur les douze jours du cycle thai, deux sont très favorables pour la chasse, deux bons, les huit autres étant médiocres ou franchement mauvais.

La seule besogne inférieure à laquelle le Thai consent à se livrer est le lavage de ses effets personnels, et seulement quand la femme a trop d'enfants pour pouvoir s'en occuper. On peut donc admettre que le Thai ne fait rien pendant 200 jours par an et je suis certainement au-dessous de la vérité. Ce repos est absolu, car le Thai ne lit pas, ne joue pas et cause rarement avec ses voisins. Le jeu de cartes et en général tous les jeux d'argent sont réprouvés. Ne s'y livrent que quelques mauvais sujets qui prennent bien soin de ne le faire que sur le bord de la rivière dont les eaux sont censées entraîner les conséquences de leurs mauvaises actions. Cette crainte des conséquences d'une partie de cartes s'est très atténuée à notre contact, et dans les centres que nous occupons il n'est pas rare de voir des Thai ostensiblement occupés à jouer avec des enjeux en argent.

Le jeu d'échecs est permis en temps de funérailles dans la maison mortuaire.

Le Thai ne chique le bétel que pendant les fêtes et très peu.

Il fume modérément le tabac opiacé d'origine annamite ou le tabac naturel que viennent vendre sur les marchés de la région les Méo qui le cultivent.

La pipe à eau qu'il emploie est constituée par un bambou de 40 à 50 centimètres sur 4 à 5 de diamètre. L'une de ses extrémités est ouverte pour permettre l'aspiration de la fumée, l'autre est fermée par un nœud pour retenir l'eau qui remplit la pipe au tiers. La partie inférieure du bambou est traversée obliquement par une tige de bois percée d'un canal et dont la partie libre, qui constitue le fourneau de la pipe proprement dit, est excavée légèrement. C'est dans cette cupule que le fumeur dépose une pincée de tabac de la grosseur d'un pois. En même temps qu'il applique sa bouche à l'embouchure de la pipe, il enflamme le tabac au moyen d'une allumette, d'un tison ou d'une baguette d'encens, et aspire d'un seul coup toute la fumée produite. Celle-ci est rendue ensuite par petites bouffées par la bouche ou par le nez, avec une évidente satisfaction. Cette rudimentaire pipe de bambou est employée par le riche comme par le pauvre, et dans aucune case thai on ne trouve la pipe en terre, en bois incrusté ou en maillechort utilisée par l'Annamite ou par le Chinois, pour lesquels la pipe en bambou est la pipe de route ou l'instrument du pauvre.

L'opium est presque inconnu des Thai.

Le Thai se met très rarement en état d'ébriété.

Femme. — Si l'homme passe les trois quarts de son temps dans le farniente le plus complet, la femme thai travaille continuellement. Sous l'influence de sa vie de bête de somme, ses formes gracieuses du jeune âge s'épaississent rapidement. Les maternités successives la flétrissent de bonne heure et en font une vieille femme avant trente ans.

Levée au jour, la femme doit s'occuper de tout dans la maison, car rares sont celles qui ont des domestiques. Elle doit aller chercher le bois et l'eau, décortiquer le riz pour la nourriture de la journée, préparer les aliments pour les bêtes et les gens. L'étable, la porcherie et la basse-cour sont sous son unique direction. Le mari se charge seulement de l'écurie, et nous avons vu combien ce travail l'occupe peu. A ces travaux quotidiens se joignent à l'époque convenable le travail des rizières dont elles ont une large part. Le reste de leur temps est partagé entre les soins des enfants et le travail du coton.

Le livre de la divination, qui a été sûrement rédigé par des hommes, accorde aux femmes aussi peu de repos qu'il impose peu de travail à leurs maris.

Dès qu'elle est mariée, la femme thai ne chante plus. A la vie insouciante de la jeune fille succède le labeur écrasant de la femme. Les Thai font à la vérité des mariages d'amour. C'est probablement dans ce sentiment et dans l'atavisme qu'il faut chercher la raison de la passivité de la femme qui supporte sans se plaindre une vie de forçat. On comprend facilement que dans ces conditions, elle ne soit pas gaie. Elle est vaillante et résignée. La seule trêve dans sa vie de labeur est le mois qui suit l'accouchement.

De caractère effacé, les nerfs calmes, elle n'a jamais les colères débridées de la femme annamite. Ici jamais de ces disputes violentes qui troublent la

quiétude des villages et rassemblent les galopins et les commères. Même la jalousie dans les ménages à plusieurs femmes a des manifestations modérées. C'est par la bouderie que la femme marque son mécontentement à son seigneur et maître. Elle trouve la récompense de ce labeur de tous les instants dans le respect de ses enfants et même dans l'affection de son mari, à qui il semble tout naturel qu'elle travaille comme une bête de somme, mais qui reconnaît cependant ses qualités de calme et de jugement, et daigne lui demander conseil dans les circonstances graves de l'existence. Le consentement de la mère est absolument indispensable pour le mariage de ses enfants. Cette situation morale de la femme est encore affirmée par ce détail que son deuil est porté plus longtemps que celui de son époux. Veuve, elle habite avec ses enfants, et si elle n'a aucun droit à la direction de la famille, en fait ses conseils sont très écoutés et ses ordres respectés.

La femme thai chique le bétel en tout temps mais avec modération. Elle ne fume pas et ne joue pas. Elle est aussi sobre que l'homme. Sa toilette comme ses bijoux sont minutieusement fixés par la coutume. Sa coquetterie ne trouve à se satisfaire que dans les broderies qui ornent ses robes de cérémonie ou différents objets d'intérieur, coussins, bandeaux de moustiquaire, etc. Enfin la femme thai est fidèle.

Enfants. — Les enfants thai sont naturellement sages et n'ont rien de la pétulance des enfants européens. Ils sont élevés par la mère à laquelle ils rendent, suivant leurs forces, tous les services en leur pouvoir. Dès qu'ils peuvent marcher, ils surveillent leurs cadets, vont chercher l'eau et le bois, gardent les buffles. A la saison des travaux des rizières ils font la navette entre la case et les champs pour apporter les repas des travailleurs ; les travaux des champs terminés, les longues soirées de lune sont employées à des jeux. Pendant que les parents confiants sont couchés, les jeunes gens font leur cour aux jeunes filles qui filent le coton et répondent à leurs chansons. Les petits jouent au tigre et au chasseur. L'un d'eux, qui personnifie le tigre, essaie de se glisser sans être vu jusqu'à trois petites pierres qui représentent un cochon. Il est poursuivi et houspillé par les chasseurs. D'autres fois tous forment le cercle autour d'une grosse pierre ronde. Ils se tiennent par la main et un sur deux est couché les pieds appuyés contre la pierre. Soutenus par ceux qui sont debout, ils se mettent à tourner autour de la pierre en chantant.

Pendant les fêtes du Jour de l'an, garçons et filles jouent au volant. Le volant est fait d'un fruit entouré d'étoffe et auquel est attachée une queue d'un mètre environ garnie de petits morceaux de tissus, comme celles de nos cerfs-volants. Le jeu se joue à deux, un garçon étant toujours opposé à une fille. Le volant est envoyé avec la paume de la main. Celui qui manque le volant a les oreilles vigoureusement frottées par son partenaire.

Repas. — En principe le Thai fait deux repas par jour, le premier de 8 à 9 heures, le deuxième de 5 à 6. Les travailleurs font en outre un repas vers

midi. A chacun de ces repas le Thai mange en temps ordinaire du riz et de la salade cuite, le tout relevé de sauce de haricots. Ce n'est que tous les deux ou trois jours que la viande, poulet, cochon ou bœuf, paraît sur la table. Quand il a le courage d'aller pêcher, le Thai corse son menu du produit de sa pêche.

La boisson normale est l'eau. L'alcool de riz n'est consommé qu'à l'occasion des fêtes ou quand l'homme a un travail exceptionnellement pénible à faire. L'infusion de thé est réservée pour les visiteurs de marque. Le thé lui-même est rare et est souvent remplacé par la feuille de ronce ou de jaquier.

Les hommes mangent ensemble, les jeunes gens et les enfants mangent à part avec les femmes.

Le repas est apporté sur des espèces de tambourins en rotin de 80 centimètres de diamètre sur 20 de haut. Les tasses qui contiennent les aliments sont disposées sur des feuilles de bananier. Chaque convive a devant lui un petit bol, une cuillère en porcelaine et deux baguettes. A côté de chacun est déposé un panier à couvercle contenant le riz qui sera mangé avec les doigts après avoir été pétri en boule. Chacun pêche à son gré dans les différents plats qui sont servis tous ensemble. Avant et après le repas les convives se lavent les mains.

Dans un festin, avant de manger, le chef de famille remplit deux tasses d'alcool et les offre à ses ancêtres. Dans le compartiment des femmes, la première femme fait la même opération, mais avec quatre ou six tasses au lieu de deux. Avant de boire, chaque assistant trempe ses doigts dans la tasse, se mouille le front, puis jette quelques gouttes par terre.

Les divers ustensiles de cuisine et de table portent chez les Thai les noms suivants : grand bambou servant de seau et se portant sur l'épaule, *ban nam tin* ; courge pour contenir l'eau, *nam tao* ; bambou coupé au delà de deux nœuds et servant de bouteille, *nam bou* ; bailles en bois fabriquées par les Méo et qui servent à conserver dans la maison le paddy et le riz, *mou can* ; pilon à décortiquer manœuvré au pied, *dong tin* ; pilon à eau, *dong na* ; mortier en pierre, *han tio* ; pilon en bois pour ce mortier, *sa deng* ; foyer, *ti fai* ; grande marmite en fonte et en forme de calotte sphérique, *mo tioa long* ; petite marmite de même matière et de même forme, *mo tioa noi* ; marmite en cuivre, *mo houng sao* et *mo tom* ; étuve pour cuire le riz à la vapeur, *hai cao* ; marmite qui supporte l'étuve, *mo neung* ; bassine en cuivre, *mo sen* ; grande louche, *tio san* ; bols, *tien ta khao* ; tasses à thé, *tien tie* ; tasses à alcool, *tien lao* ; cuiller en porcelaine, *tio bong* ; baguettes, *tou* ; récipient où sont conservées les baguettes, *bo tou* ; tambourin sur lequel est apporté le repas, *ca sa*.

Pêche. — Les poissons trouvent leur subsistance en aval des rapides. Le Thai cherche les trous qui leur donnent abri pendant la nuit. Quand il les a découverts, il barre la rivière entre le rapide et le refuge des poissons, et cela pendant que ceux-ci sont en quête de leur nourriture. Cette précaution prise,

l'eau est battue et les poissons effrayés, voyant que toute retraite leur est coupée, se réfugient sous des tas de galets préparés à l'avance. Le tas est recouvert d'un filet. Les pierres sont déplacées et les poissons viennent se prendre dans les mailles. Le grand filet qui barre la rivière se nomme *mo*, l'épervier qui sert à recouvrir les galets, *hè*.

Les Thai pêchent aussi à l'épervier, lourdement lesté d'une chaîne en plomb, et qu'ils lancent à la manière européenne, soit debout à l'avant d'une pirogue, soit dans l'eau jusqu'à la ceinture. L'épervier n'est jeté qu'au-dessous des rapides.

La pêche se pratique aussi avec des nasses en bambou. Celles qui n'ont qu'une ouverture s'appellent *sai moui*, celles qui en ont deux, une à chaque extrémité, se nomment *sai ko*. Les barrages nécessaires pour élever le plan d'eau des rivières afin de permettre la navigation des pirogues, sont eux aussi utilisés pour la pêche. Ils ont la forme d'un V dont la concavité fait face au courant. La pointe du V est munie d'une grande nasse en bambou dans laquelle viennent se prendre, rarement d'ailleurs, quelques poissons entraînés par le courant. Le barrage se nomme *tiang*, et la nasse *tiang suon*.

La nuit, le poisson est capturé de la manière suivante. Pendant le jour, un barrage de feuilles de palmier a été placé au fond d'un cours d'eau limpide. La partie blanchâtre de la feuille est tournée vers le haut et effraie les poissons qui n'osent franchir cet obstacle. Le soir, sur ce premier barrage épouvantail, est construit un barrage plus sérieux qui monte jusqu'à la surface de l'eau et ne présente qu'une seule solution de continuité, surmontée d'une petite cabane sur pilotis, où se tiendra le pêcheur. Un carrelet, *dan ban*, muni d'une sonnette est placé au fond de ce passage et est levé par le pêcheur quand le tintement de la cloche annonce la présence du poisson.

Enfin les enfants pêchent à la ligne, *bet*. Ces derniers se livrent aussi pendant la saison des pluies à la pêche de l'anguille dans les mares. Pour cela ils vont immerger le soir de petits paniers contenant l'amorce. L'anguille entre par un trou conique et ne peut ressortir. Les paniers sont levés à l'aurore. Nombreuses sont les cases qui, à côté de leur jardin, ont un petit enclos marécageux et empoissonné qui leur sert de réserve.

Pirogues. — Les pirogues employées par les Thai sont de simples troncs d'arbre creusés à la hache. Elles s'appellent *ban heu*. Chaque homme fait la sienne, aidé par quelques amis. Les meilleures pirogues sont taillées, par ordre de préférence, dans le *mai hao*, bois rouge qui dure dix ans, puis dans le *mai bi pa*, bois jaune, enfin dans le *mai tia*, bois rouge. Ces deux dernières essences peuvent durer cinq à six ans. Comme ces essences de choix deviennent rares ou difficiles à atteindre dans les environs immédiats des groupements thai, tous les bois d'un diamètre suffisant peuvent être utilisés dans ce but. Les embarcations taillées dans ces matériaux de fortune doivent être renouvelées tous les ans.

Le jour indiqué comme convenable, le Thai se rend dans la forêt à l'endroit où des reconnaissances préalables lui ont fait découvrir un arbre à sa convenance, et auquel il a eu soin de faire une marque indiquant sa prise de possession. Aidé de ses amis, il abat l'arbre, puis le façonne exclusivement à la hache. Il n'emploie le feu que pour donner aux flancs de la pirogue une forme convenable dans le cas où le bois étant mauvais ne conserverait pas en séchant la forme primitive qui lui avait été donnée.

Quand la pirogue est terminée, si le jour est faste, tout le village vient la chercher pour la transporter à la case de son propriétaire.

Hospitalité. — Autant le Thai est hospitalier pour ceux qu'il connaît, autant il est revêche pour les inconnus. Les amis reçoivent le vivre et le couvert sans bourse délier ; leur venue est même l'occasion d'un festin. Les inconnus frappent en vain à toutes les portes du village ; ils sont repoussés partout par crainte des voleurs et des incendiaires. Ils sont obligés de promettre de l'argent pour contrebalancer l'influence pernicieuse qu'ils pourraient apporter avec eux. Cette rétribution est ordinairement de 0 $ 20 par jour payée en argent ou en menus objets d'usage courant, tabac, bétel, etc., d'une valeur équivalente. Les promesses du voyageur ont-elles tenté le maître de maison qui a ouvert sa case, l'hôte reste absolument étranger à la vie familiale. Il s'installe dans un coin de la case, on lui apporte son repas à cet endroit, mais on ne lui adresse pas la parole.

Invitation à une fête. — Les invitations sont faites, aux femmes, par deux jeunes filles proches parentes de celui qui invite, et par deux jeunes gens pour les hommes. Ces ambassadeurs, revêtus de leurs plus beaux costumes, se rendent chez ceux qu'ils doivent inviter et présentent leur requête après les saluts d'usage. Si l'invité ne peut venir à la fête, il envoie un parent pour le remplacer.

Servitude volontaire. — Il y a chez les Thai un esclavage volontaire qui se produit dans les circonstances suivantes. Lorsque deux époux ne peuvent s'entendre, ils sont libres de se séparer d'un commun accord, mais la femme doit au préalable, rembourser au mari la somme qui a été payée à sa famille ou l'équivalent en argent du travail fourni par le gendre pendant le stage dans la maison de ses beaux-parents. Jamais la femme ne possède une pareille somme ; ses parents sont dans le même cas, et l'auraient-ils, qu'ils se soucieraient très peu de la donner pour l'émancipation de leur fille. Celle-ci emprunte la somme qui lui est nécessaire et s'engage à servir son libérateur jusqu'à ce qu'elle puisse le désintéresser, généralement par un nouveau mariage. Si son nouveau fiancé ne dispose pas de capitaux, il peut à son tour s'engager à travailler pour le maître de sa femme pendant un temps qui est déterminé d'un commun accord. Hors le cas de remboursement en argent ou en travail, la

femme ne peut quitter le maître qu'elle s'est donné. Si elle s'échappe, la coutume autorise celui-ci à la faire rechercher, et les notables, saisis de l'affaire, ne manquent pas de la punir.

Ce demi-esclavage est d'ailleurs très rare puisque sa condition est le prêt d'une somme d'argent assez forte. Seuls les mandarins peuvent s'offrir ce luxe. Ces servantes sont très bien traitées et font partie de la maison. Celles que j'ai pu interroger se trouvent parfaitement heureuses et repoussent sans aucun regret les offres de mariage qui leur sont faites. Leur sort est en effet presque enviable, car elles se trouvent dans une maison riche, possédant des serviteurs, et elles sont au total astreintes à moins de travail que dans leur propre ménage.

Justice. — Avant notre venue dans le pays, le chef rendait la justice à tous les degrés. Il possédait un code en caractères thai. Ces livres ont été détruits lors de la venue des pirates, et personne n'a conservé le souvenir de leur contenu. Il est très probable, étant donné que l'influence annamite s'est fortement fait sentir à Phong-tho, que c'était simplement la copie des codes annamites.

Prêts. — Les prêts courants se font sans témoins, sans papiers et sans intérêt. Le plus généralement l'opération exige la mise en gage d'une rizière ou d'un animal. Dans ce cas, le prêt se fait devant les notables. On tue un cochon et un poulet pour la circonstance.

Etat civil. — Les Thai ne possèdent pas de registres d'état civil. Le chef et les notables sont prévenus des naissances, mariages et décès. C'est dans les familles seulement, et pas dans toutes, qu'on tient une liste de leurs membres, et jusqu'à la troisième génération seulement.

Mariage. — Chez les Thai blancs le mariage n'est pas seulement une affaire, l'amour y joue son rôle. C'est en toute connaissance de cause qu'un Thai épouse une jeune fille. Avant toute démarche auprès des familles, les futurs époux s'étudient tout à loisir pendant les nuits de lune qui suivent la fin des travaux des rizières, c'est-à-dire du 3e au 9e mois annamite. Pendant ces nuits, filles et garçons se réunissent au pied des cases pendant que les parents confiants restent à l'intérieur. Les jeunes filles travaillent le coton, leurs galants assis à leurs pieds chantent des complaintes auxquelles elles répondent. Ces chants décousus, et qui pour nous n'ont que peu de signification, les ravissent ; ils rient et sont heureux d'être ainsi l'un près de l'autre. Quelquefois ces chants sont vraiment des chants d'amour, et des aveux s'échangent. Ce sont de véritables fiançailles avant la lettre. Très rares sont ceux qui abusent de la liberté ainsi laissée.

L'homme recherche chez sa compagne des qualités diverses. Une femme doit savoir coudre les vêtements du ménage. Celles qui savent faire les broderies thai sont très recherchées. Une jeune fille de caractère amène et

qui n'a pas la réputation d'être mauvaise langue a beaucoup de soupirants. Toute femme doit savoir faire la cuisine. Enfin la femme doit être travailleuse. Le charme du visage, la grâce du corps ne sont pas méprisés, mais ne sont cependant que qualités accessoires. La femme est condamnée à un travail constant ; on lui demande en somme toutes les qualités de la ménagère, et on ne pense même pas à lui demander l'intelligence et le savoir.

L'habitude du vol, le jeu, l'opium, la médisance, l'ivrognerie, le caractère querelleur et la brutalité rendent impossible à un garçon de trouver une compagne.

Quand une jeune fille a, dans les soirées de lune, fait comprendre à un jeune homme qu'elle n'est pas insensible à sa recherche, celui-ci fait part de ses projets matrimoniaux à ses parents. S'ils les approuvent, ils chargent deux entremetteurs à la langue fleurie, hommes, *po su*, ou femmes, *me su*, de faire la demande en mariage aux parents de la jeune fille. Ceux-ci demandent quelques jours de réflexion et se renseignent auprès de leurs proches. Le consentement au mariage est donné par toute la famille réunie en conseil. Celui du père et de la mère est obligatoire ainsi qu'en général celui de la majorité du conseil de famille. Si la réponse est favorable, les ambassadeurs viennent débattre les conditions du mariage.

D'après la coutume, le jeune homme doit s'engager à venir vivre chez ses beaux-parents et à travailler pour eux pendant un temps qui varie de 7 à 10 ans. Il est extrêmement rare que les parents acceptent une somme d'argent. Cela n'a lieu que pour les mariages de mandarins, ou pour la prise de femmes de rang inférieur. Encore dans ce cas, plutôt que de recevoir de l'argent, les parents de la jeune fille aiment-ils mieux que le fiancé se fasse remplacer par un travailleur à ses gages.

Les parents de la jeune fille demandent évidemment le maximum. Les mandataires du jeune homme discutent et essaient d'émouvoir leurs interlocuteurs en faisant valoir que la famille du soupirant est pauvre et qu'elle va se trouver dans une situation difficile à la suite du départ du fils. Après plusieurs entrevues, la durée du stage est enfin fixée, chacune des parties ayant mis du sien.

Les sorciers sont alors consultés et l'on fixe le jour convenable pour la cérémonie des fiançailles, dont le commencement coïncide avec l'installation du jeune homme chez les parents de sa fiancée. A la date fixée, après la chute du jour, le jeune homme se rend chez celle-ci. Il est précédé par les personnes qui ont fait les démarches préparatoires au mariage, et suivi par un vieillard et une vieille femme de sa famille ayant une nombreuse postérité ; il est accompagné des notables et de tous ses parents, père et mère exceptés, les hommes d'abord, les femmes ensuite. Derrière ce cortège sont portées toutes les victuailles qui serviront au festin dont le fiancé doit faire les frais.

La porte est solidement barricadée, et des enfants juchés sur le linteau aspergent les arrivants de fourmis rouges à la piqûre cuisante et les mitraillent durement avec une petite baie coriace, *ma den*. L'entremetteur parlemente

avec les femmes qui gardent la porte à l'intérieur. Quand la scène a assez duré, elles acceptent un cadeau de o $ 20 et ouvrent la porte. Avant d'entrer, toute la suite du fiancé sans exception doit accepter une des tasses d'alcool qui sont présentées par les jeunes filles de la maison.

Le cortège pénètre enfin dans la case ; les victuailles sont déposées dans la partie réservée aux femmes, pendant que le jeune homme fait à ses beaux-parents les quatre lạy réglementaires. Ensuite la mère de la fiancée, entourée de toute l'assistance, coupe avec un coupe-coupe neuf les nombreux fils qui sont entortillés autour de tous les présents. Elle en profite pour prononcer des souhaits pour le futur ménage. En libérant le riz et le sel, elle dit par exemple qu'elle souhaite que les nouveaux époux restent toujours aussi nécessaires l'un à l'autre que le riz et le sel. Chaque présent fait l'objet d'une remarque appropriée à l'événement qui réunit l'assemblée.

Le repas est ensuite préparé pendant que tout le monde devise joyeusement. Une courte cérémonie rituelle précède le repas, dont les éléments sont offerts aux ancêtres de la fiancée. Puis tout le monde s'assied autour des plats, sans protocole et sans nombre fixe, les femmes mangeant à part. Pendant qu'on attaque le dîner, le fiancé fait le tour des tables pour faire les quatre lạy devant chaque parent de sa fiancée. Il peut être aidé dans cette cérémonie éreintante par un de ses frères. Il en profite pour remercier les invités qui tous, suivant leur situation de fortune, ont dû apporter un cadeau, bijou ou victuaille. La fête se termine avec le repas, et le lendemain le fiancé commence le travail qui lui est indiqué.

Au bout d'un an environ, s'il est travailleur, le jeune homme est autorisé à consommer le mariage, sans qu'à cette occasion, aucune cérémonie ait lieu, et sans que sa situation change, car il restera jusqu'à la fin de son engagement dans la maison de ses beaux-parents.

Quand ce terme est expiré, une cérémonie rituelle est faite aux ancêtres de la femme. On leur offre des cochons et du bétel. C'est à ce moment qu'a lieu la vraie cérémonie du mariage. Tous les parents des deux jeunes gens, père et mère compris, viennent faire ripaille pendant tout un jour, et le soir, vers 17 heures, le mari emmène sa femme, accompagné de toute la noce. La fête continue durant une nouvelle journée dans la maison du mari.

Avant de quitter ses parents, la jeune femme a reçu l'équivalent du trousseau de France, ainsi que quelques présents d'une utilité certaine, tels que buffles, charrues, etc.

La mariée ne laisse pas partir ses parents, la fête finie, sans leur faire quelques menus cadeaux, bracelets, chaînes, etc. Généralement une somme de o $ 50 est remise à chaque homme.

Le mariage n'est constaté par aucun acte écrit. Le fiancé vient simplement avertir le lý-trưởng et les notables quand les pourparlers ont abouti.

C'est dans la case des parents du mari que le nouveau couple vient s'installer. Une nouvelle case n'est construite que si le mari est orphelin ou de

branche cadette. Cette cohabitation avec les beaux-parents, bien qu'elle soit dans la coutume, ne dure jamais très longtemps. Au bout de quelques années des discussions ont eu lieu, et le jeune ménage obtient l'autorisation d'aller construire une case avant que la brouille ne soit complète. Cette scission se produit habituellement après quatre ou cinq ans.

Cérémonie du mariage dans le cas d'une femme d'un rang autre que le premier, ou dans le cas d'achat. — Lorsqu'un homme épouse une seconde ou une troisième femme, et, ce qui est excessivement rare, quand les parents de la jeune fille acceptent de l'argent, deux cas qui, par la force des choses, ne peuvent se produire que chez les mandarins, les pourparlers préliminaires sont menés de la même manière que ci-dessus, mais en outre des autorisations de ses parents le mari doit obtenir celle de sa ou de ses femmes. En principe, la femme thai, malgré l'autorité qu'elle doit avoir sur les femmes d'un rang inférieur au sien, n'aime pas voir de nouvelles épouses entrer dans le ménage. C'est un sentiment de jalousie très naturel, puisque le mariage thai n'est pas une simple affaire et que l'amour y joue un très grand rôle. Ce n'est que par des prodiges de diplomatie et en faisant beaucoup de promesses, que l'époux obtient l'autorisation demandée à l'épouse.

La somme fixée pour l'achat de la femme, les entremetteurs et quelques enfants mâles du fiancé, un jour considéré comme faste, portent l'argent aux parents de la jeune fille. Puis le père et la mère du fiancé, ses femmes, ses parents et amis vont chercher la jeune fille et son trousseau, et l'amènent au mari qui l'attend chez lui. Un festin, auquel assistent tous les parents, les notables et les amis, constitue toute la cérémonie. La femme a été achetée, il n'y a aucune forme à observer, pas de sacrifice à faire à ses ancêtres.

Malgré l'acquiescement des épouses au nouveau mariage du maître, l'entrée d'une nouvelle femme, qui pour un temps est évidemment la préférée, est le signal de discussions violentes, voire même de batailles, tous ennuis domestiques qui ne s'apaisent qu'à la longue et qui font hésiter les Thai, d'humeur plutôt tranquille, à prendre plusieurs épouses. Rares sont d'ailleurs les gens qui ont suffisamment de fortune pour faire ainsi les pachas. Pour un mandarin, avoir plusieurs femmes est un devoir ; c'est faire honneur à ses administrés. Le lý-trưởng actuel de Phong-tho en a quatre.

Dans le ménage les femmes prennent rang d'après la date de leur mariage. La première épouse en date est la première femme. Cette règle ne souffre aucune exception, et la nouvelle épousée, serait-elle fille d'un roi, ne fait pas fléchir la coutume thai.

De même qu'il n'y a pas de règle sans exception, une femme de rang inférieur peut, par le caprice du mari, prendre la première place dans le ménage. C'est ainsi que l'ancien chef de canton de Phong-tho a interverti l'ordre de ses deux femmes peu de temps avant sa mort.

Le nombre de ménages à plusieurs femmes est faible. Les infractions à la

règle de subordination des femmes sont rarissimes, et n'ont que peu d'importance. La première femme est la maîtresse de la maison ; elle commande aux autres femmes et aux servantes. En cas d'absence, elle est remplacée par celle qui la suit dans la hiérarchie du ménage. Les femmes des 2[e], 3[e] et 4[e] rangs sont sur le même pied et n'ont aucune prérogative l'une sur l'autre.

Les enfants appartenant au père, leur situation dans la famille est indépendante du rang de leur mère. Le premier né des enfants masculins est le futur chef de famille, serait-il fils de la quatrième femme.

Divorce. — L'homme peut répudier sa femme, mais seulement dans le cas d'adultère. Le mari, prévenu par ses parents ou ses amis de la mauvaise conduite de sa femme, la surveille, et quand il est sûr de son infortune, il convoque les notables, ses parents, ceux de sa femme, le village entier. Devant tout le monde il dévoile les turpitudes de son épouse et la renvoie chez ses parents sans autre formalité.

Le divorce par consentement mutuel est admis.

Adultère. — L'adultère est très rare chez les Thai, qui sont de mœurs pures. Si le mari surprend les coupables, il peut les tuer. S'il ne les surprend pas, mais qu'il ait la certitude de son infortune, il a le droit, avant de la répudier, d'abîmer sa femme en lui coupant les cheveux ou même un bout de l'oreille ou du nez. Jamais un Thai, paraît-il, n'a accepté d'argent pour prix de son déshonneur.

Naissance. — Il n'y a pas de sages-femmes chez les Thai. La mère travaille jusqu'à l'accouchement et recommence un mois après. L'accouchement a lieu en présence et avec l'aide de la mère du mari, ou à son défaut, de la mère de la femme. Si celle-ci a été appelée, il est d'usage, au bout de trente jours, de la remercier de son intervention en lui offrant un cochon. Pendant l'accouchement personne d'autre ne doit rester dans la case.

Quatre ou cinq lacis de bambou entremêlés de feuillage indiquent une maladie ; un fil blanc entourant complètement la case est le signe spécial de l'accouchement. On emploie aussi quelquefois pour cet usage un morceau de charbon fiché dans un morceau de bambou fendu. Le fil blanc et le charbon ont pour but d'écarter le mauvais génie, *pi seu*, particulièrement à craindre lors d'un accouchement.

La femme reste allongée sur une natte sous laquelle a été glissée une petite cái phên de 60 centimètres de long sur deux mètres de large. Sur cette cái-phên, qui ne doit pas être de fabrication récente, on a fait préalablement très vite, sans respirer, neuf petites traces blanches avec de la chaux. Cette amulette a aussi pour but d'écarter le *pi seu*.

Quand l'accouchement est laborieux, on appelle un *po mot lao* qui met dans une tasse de l'eau et des feuilles et fait avaler le tout à la patiente après quelques incantations.

Chez les chefs, dont la maison est en quelque sorte une résidence officielle d'où il serait difficile de chasser les employés ou les serviteurs, la parturiente est transportée dans une case spécialement construite à cet effet non loin de l'habitation.

Dès sa naissance l'enfant est lavé avec une infusion de feuilles de citronnier.

Superstitions relatives à la naissance. — Me Bao est la déesse de la fécondité ; les femmes stériles lui font un sacrifice de trois cochons et de sept poulets. C'est une sorcière qui officie.

Si une femme a eu des enfants mort-nés, elle doit porter, pour conjurer le sort en cas de nouvelle grossesse, une lourde charge en balancier avec comme fléau une branche épineuse qui lui meurtrira l'épaule. En réalité l'instrument de supplice est réduit au dixième des dimensions ordinaires, à la taille d'un jouet d'enfant, et présenté aux esprits qui se contentent de cette apparence de pénitence.

Si une femme perd un enfant au moment où il lui en arrive un autre, elle doit, lorsqu'elle est enceinte à nouveau, faire une cérémonie pour conjurer le mauvais sort. Une sorcière, accompagnée d'hommes qui soufflent dans une sorte de flûte en roseau, interpelle les mauvais génies pendant au moins douze heures. Après que tous ont été désarmés par ses incantations, elle leur offre de l'argent sous l'apparence de papiers dorés ou argentés que l'on fait brûler, ainsi que de petites effigies d'enfant découpées dans du papier. La cérémonie n'a rien de mystérieux ; tout le monde cause autour de l'officiante et vaque à ses occupations habituelles. On se rend compte que les Thai sont en période d'évolution vers l'incrédulité, mais qu'ils ne sont pas encore parvenus à s'affranchir de leurs vieilles idées. Insouciants, ils se disent que de telles cérémonies ne peuvent au moins pas faire de mal.

Enfants. — A l'âge de un mois, l'enfant reçoit son prénom habituel. C'est l'occasion d'une cérémonie à laquelle prennent part les parents et les notables. Elle débute par une cérémonie rituelle en l'honneur des ancêtres ; puis chaque assistant est consulté sur le nom que portera le bébé. On offre à chaque personne quatre tasses de chum-chum pour lui donner des idées et lui permettre de réfléchir. De cette consultation, où les vieillards ont voix prépondérante, sort le nom que l'enfant gardera toute sa vie et qui lui servira dans l'usage courant. Il ne pourra être changé qu'en cas de maladie grave, si le sorcier décide que c'est un moyen de tromper les mauvais génies qui causent la maladie.

Les noms habituels peuvent se traduire en français de la manière suivante : *Ba Heio*, beaucoup aimé ; *Ba Gian*, qui fait la joie de ses parents, etc.

Quand la mère a perdu plusieurs enfants en bas âge ou si le bébé est chétif, le nom donné est choisi de manière à ne pas attirer l'attention des mauvais génies : balance, fumier, eau, planche ; *Ba Heun*, qui a une mauvaise odeur ; *Ba Loun*, épluchure.

Jusqu'à l'âge de quatre à cinq mois, les enfants sont placés dans des corbeilles suspendues par des ficelles à la toiture de la case. Ils sont gardés par la mère, la grand'mère ou les servantes.

A partie de cet âge et jusqu'à ce qu'ils puissent marcher, ils sont portés par la mère, à cheval sur son dos, maintenus par une pièce de toile nouée à sa ceinture et sous ses bras. De temps en temps, quand la mère est fatiguée, ils sont confiés à leurs aînés de quelques années ou à quelque membre de la famille.

Le nom posthume, qui sera seul inscrit sur les tablettes, est donné entre quatre et huit ans, suivant que l'enfant est chétif ou vigoureux. Une cérémonie rituelle est faite aux ancêtres, auxquels on offre trois petits cochons, sept poulets et dix brasses d'étoffe blanche. Un sorcier officie et propose le nom. Pour sa peine il reçoit une piastre. Le soir, tous les parents de l'enfant se réunissent pour un festin à l'issue duquel le nom est donné. La fête dure toute la nuit. Le lendemain, après le repas du matin, tout le monde se retire.

Le nom posthume des chefs de la famille des Deo est précédé du mot *Cam*. Les simples mortels ont le leur précédé de *Ngeun*.

Les enfants qui apprennent les caractères reçoivent en outre un nom en caractères vers l'âge de dix-sept ans.

Adoption. Achats d'enfants. — Chaque ménage thai désire avoir au moins un héritier mâle qui puisse assurer la continuité du culte des ancêtres. Un garçon, de plus, travaillera la rizière quand ses parents seront vieux. Une fille abandonnera tôt ou tard le toit familial pour suivre son mari. Celui-ci apportera, il est vrai, le secours de son bras, mais uniquement pendant la courte période de son stage avant son mariage.

La femme pourtant rend elle aussi un culte à ses ancêtres. Quand elle quitte sa famille pour celle de son mari, elle construit un petit pagodon à côté de sa nouvelle habitation. Elle y rend le culte à son père et à sa mère décédés. L'autel de la maison est réservé aux ancêtres du mari. Mais la femme ne fait de sacrifices qu'à ses ascendants directs ; c'est donc un culte fort restreint et qui ne satisfait pas le chef de famille, dont l'âme, dès la deuxième génération, errera sans culte dans la campagne, et deviendra un des nombreux mauvais génies qui effraient les populations de la région. Pour que son âme puisse vivre en paix quand il aura quitté cette terre, il lui faut donc une descendance mâle. Si celle-ci lui est refusée, le Thai peut s'arranger de deux manières pour remédier à la cruauté du destin : adopter un enfant mâle de proches parents chargés de famille, ou acheter un jeune garçon.

Le premier cas ne souffre aucune difficulté. L'enfant est traité comme s'il était le propre fils de celui qui l'a adopté et dont il prend le nom.

L'achat d'un enfant ne se produit que dans les circonstances suivantes. Un homme meurt-il laissant sa famille dans une gène telle qu'il est impossible de lui faire des funérailles convenables ? Si sa femme apprend qu'une famille

cherche à adopter un enfant, elle va proposer un des siens. Moyennant une somme qui permettra de couvrir les frais des funérailles, l'enfant appartient à sa nouvelle famille. Comme dans le cas précédent, il est traité absolument en fils de la maison et reçoit le nom de ses nouveaux parents. Les Thai prennent des enfants de leur race ou des Nyang, jamais d'autres races. Ils n'ont d'ailleurs qu'une faible confiance dans la docilité d'enfants adoptés dans de semblables conditions et qui pourraient bien, plus tard, se désintéresser du culte d'ascendants qui ne leur sont rien ; aussi s'empressent-ils, quand l'occasion s'en présente, de les doubler par d'autres adoptions faites dans la famille même.

Maladies. — Pour le Thai, les maladies sont causées par la rencontre d'esprits ou de génies, les *pi* dont voici la liste :

Pi pai, esprits de femmes mortes en couches.

Pi tan loung, esprits des gens morts sur le bord de la route.

Pi tao, esprits des Deo mandarins inférieurs.

Pi loung, esprits des Deo mandarins supérieurs.

Pi tai dip, esprits des personnes qui sont mortes de mort violente avec effusion de sang.

Pi a. pi pai, esprits sans culte.

Ngay pi, esprit d'un homme récemment décédé auquel on n'a pas fait suffisamment de sacrifices.

Pi kan na, esprit d'un homme mort dans les rizières au bord de la route.

Pi than khoei, esprits des hommes morts à un carrefour de route.

Pi tan khoei noi, esprit de quelqu'un mort jeune à un carrefour.

Pi tan khoei loung, esprit d'un grand chef mort près d'un carrefour.

Pi na ve noi, esprits de petits chefs.

Pi heun, esprits du père et de la mère.

Pi ho ma da sai, esprits des mandarins qui vont à la chasse.

Pi keut noi, esprit d'un petit enfant.

Pi nong, esprit d'un homme mort à côté d'une mare.

Pi dam, esprits des ancêtres.

Pi khoai, esprit d'un buffle mort dans la brousse.

Pi kan hau, esprit d'un jeune homme ou d'une jeune fille sans parents et morte avant le mariage. Cet esprit flotte dans l'air.

Pi khoan, génie du corps, composé des deux suivants : *khon yho* ou *hon kin*, génie du tronc, *khon ho*, génie de la tête.

Pi khoan toc nam, génie de notre corps tombé à l'eau.

Pi khoan loung pa mai, génie du corps perdu dans la brousse (au cours d'une chasse par exemple).

Pi heun, génie de la case.

Pi khon sau, génie du foyer.

Pi soue, génie qui fait mourir successivement tous les membres d'une famille (consomption).

Pi seu, pi pa, pi dan dam deng, génie du rocher noir et rouge. Se nourrissent de chair vivante.

Pi oi, pi ong, génie du ruisseau.

Pi po ca da vi, génie de la lune et des étoiles.

Pi tou thi heu, génie du sol d'un village abandonné.

Pi tiom po, génie de la termitière (cause des douleurs dans les jambes).

Pi poung, pi pop, génie qui donne de violentes coliques (génie surtout connu des Thai noirs et des Lư).

Pi kho, génie qui donne les enfants.

Pi an sat meun boun ou *Pi an sat meun fa*, roi du ciel (qui inscrit les actions des hommes et des génies).

Pi co may loung, génie du gros arbre.

Pi kheu, génie qui fait disparaître successivement les enfants d'une famille au même âge.

Pi pha loum, génie du grand vent.

Pi poung, pi tcho, pi long, sorts.

Etant donné l'origine des maladies, leur guérison ne peut être obtenue que par des cérémonies expiatoires auxquelles président les sorciers. Cependant quelques vieillards, surtout des femmes, connaissent les plantes qui guérissent. Leur pharmacopée est très peu étendue et la palme reste toujours aux sorciers. Les vieilles gens qui pratiquent la médecine des simples sont estimés ; on les remercie de leur intervention par un petit cadeau d'une valeur de 1 à 20 cents ou même simplement avec de bonnes paroles.

Mort. — Dès qu'un malade est en danger de mort, toute la famille est réunie. Quand le décès est constaté, une partie des assistants se lamente pendant que l'autre se livre aux opérations suivantes. Le cadavre est lavé dans une infusion de feuilles de pamplemoussier qui a été préparée dans une grande marmite ; puis il est revêtu de ses plus beaux habits. Toutes les cloisons de la maison sont abattues. Le mort est étendu au milieu de la case sur une natte neuve placée directement sur le plancher et recouverte de sept morceaux d'étoffe blanche. Neuf morceaux de la même étoffe sont étendus sur lui et le cachent jusqu'au menton. Le nombre de ces pièces d'étoffe varie suivant la richesse de la famille, mais doit toujours être un multiple des nombres précédents qui sont le minimum. Une pièce d'argent chinoise est placée sous le menton, un éventail dans une main, une serviette dans l'autre. Les yeux et la bouche ont été fermés par le fils, dès que la mort a été constatée.

Le corps est constamment veillé par le fils ou les neveux, qui se relaient pour écarter les mouches avec une branche feuillue. En tout autre temps, il est interdit d'entrer dans une case avec une branche de ce genre.

La mise en bière a lieu le lendemain. On place dans le cercueil des cendres, puis du charbon de bois, du riz, du papier, des étoffes et cinq pièces d'argent chinoises, deux à l'emplacement des omoplates, une aux reins, deux aux

fesses. Le tout est recouvert d'une natte sur laquelle est placé le cadavre couvert jusqu'au menton par une moustiquaire rouge. La figure est cachée par un morceau de soie de cette couleur. Le cercueil est ensuite fermé et luté. Il est gardé dans la maison tant qu'il y a de l'argent pour nourrir les invités, qui passent leur temps à festoyer. En moyenne, chez les riches le corps est conservé un mois, 3 à 5 jours chez les pauvres. Tous les jours une cérémonie rituelle est faite par un assistant versé dans ce genre d'opérations.

Enterrement. — L'inhumation a lieu en des endroits bien déterminés pour chaque village. Ces endroits sont dissimulés dans une brousse épaisse à laquelle il est défendu de toucher.

Le cercueil est porté par des voisins. Au moment où il va sortir de la case, les femmes et les enfants du défunt se précipitent à terre, les pieds touchant le bas de l'escalier. Le cercueil passe au-dessus d'eux, puis rentre dans la maison. La famille se jette alors à terre la tête contre l'escalier, et le défunt quitte définitivement sa demeure.

Le cortège se forme dans l'ordre suivant : des porteurs de torches, de riz, d'alcool, de victuailles ; — les parents très proches (conjoint et enfants), habillés de blanc, les autres parents n'ayant de blanc que le turban et portant des parapluies, des banderoles, le tout en papier ; — le cercueil ; — enfin tout le village.

Si le défunt est riche, le tam-tam, *cung*, les gongs, *niam*, la flûte de roseau, *pi siou*, une espèce de clarinette, *pi keou*, se font entendre pendant l'enterrement.

La fosse a été creusée, avant la venue du cortège, de manière que le défunt soit étendu parallèlement à ceux qui l'ont précédé au champ du repos.

En arrivant au cimetière on regarde le soleil pour savoir si l'heure est propice à l'inhumation ; ce sont les vieillards qui en décident. Si l'heure n'est pas venue, on attend en pleurant .

Le cercueil est descendu au moyen de cordes après avoir été au préalable posé sur deux morceaux de bois placés en travers de la fosse. Le fond de celle-ci a été garni de papiers d'argent et d'étoffes blanches.

La première femme et les enfants s'avancent alors au bord du trou et, s'adressant au défunt, lui demandent de les protéger contre les maladies, puis jettent sur le cercueil une poignée de terre. La fosse est comblée par les assistants.

Tout le monde se retire ensuite. Le fils seul reste avec quelques amis pour arranger la tombe. Il dispose la terre en tas régulier et met une grosse pierre à la tête et aux pieds. Une petite case en bambous et paillotes est ensuite construite au-dessus, dans laquelle est installé un lit de camp garni de coussins et d'une moustiquaire. Une malle y est déposée, ainsi que la nourriture destinée au défunt.

De retour à la maison, un grand festin est offert à tous ceux qui ont suivi l'enterrement. Les porteurs de torches et de victuailles sont rétribués.

Le lendemain, on fait une cérémonie rituelle dans la maison. La place où le cercueil a été exposé, et qui depuis le départ du cortège avait été recouverte d'un filet, est nettoyée. Pour cela, tous les parents ont apporté de l'eau et des baguettes d'encens. En arrivant ils annoncent à haute voix au défunt qu'ils viennent pour nettoyer sa case. Les balayures sont ensuite transportées au ruisseau et toute la famille doit faire ses ablutions.

Avant de quitter la case pour se rendre au ruisseau, on a placé au pied de l'échelle un foyer rempli de cendres soigneusement égalisées. Au retour celles-ci sont examinées attentivement, et si des traces y sont relevées, c'est que le défunt s'est réincarné dans un animal ou dans une personne, suivant que les traces sont celles de l'un ou de l'autre. Dans le cas de réincarnation dans le corps d'un animal, celui-ci ne peut être employé pour les sacrifices, mais il n'est pas écarté de la nourriture courante.

Au bout de trois jours, une personne entendue fait une cérémonie rituelle dans le cours de laquelle tout ce qui se trouve dans la case est offert au défunt. Les cérémonies funéraires sont terminées.

Il n'y a pas de fête des morts chez les Thai ; on ne rend pas visite à la sépulture, qui n'est jamais arrangée. Mais vingt jours après l'enterrement, une cérémonie a lieu à la pagode pour inviter le défunt à y venir élire domicile. Tous les parents y assistent. Le sacrifice rituel d'un cochon est fait par une sorcière qui prend la parole et s'adresse à l'âme du défunt.

Il est interdit de se servir pour faire le chauffage d'un bois d'essence analogue à celle qui a servi à faire le cercueil du parent défunt.

Deuil. — Le deuil du père et de la mère dure trois ans. Il consiste à porter des vêtement blancs et à se couper les cheveux, la barbe et les moustaches. Cette opération terminée, il est interdit de les couper à nouveau pendant 100 jours pour le deuil du père et 120 jours pour le deuil de la mère. Pendant la même durée, il est défendu de sortir du village. Les parents éloignés portent seulement le turban blanc pendant trois mois et se coupent le bout des cheveux.

Le deuil d'un enfant n'est pas observé par ses parents ; les cadets du défunt portent seulement le turban blanc pendant trois mois.

Héritage. — Tous les enfants mâles héritent de leur père ; mais la maison et la plus grosse partie de l'héritage restent à l'aîné, qui devient le chef de la famille.

Il est remis à chacune des femmes du défunt un habit ayant appartenu à leur mari. Ce costume est mis dans leur cercueil à leur décès, si elles ne sont pas remariées.

Chaque femme du défunt va habiter avec son fils qui a toujours pour elle une très grande déférence. Les notables puniraient d'ailleurs très sévèrement le fils qui outragerait sa mère.

La femme veuve peut se remarier au bout de trois ans.

Autel des ancêtres. — Dans chaque case on trouve un autel des ancêtres. Ce n'est qu'une simple planchette de bois sur laquelle sont placées quelques tasses remplies d'alcool, ou de terre où l'on fiche les baguettes d'encens. Un papier rouge est collé au mur et porte en caractères le nom posthume des trois générations précédentes. On fait sur cet autel un sacrifice à l'occasion du jour de l'an, et dans les cas fixés par le livre des présages ; on en trouvera la description à la fête du 1er jour du 1er mois.

Le chef de la parenté ou l'homme le plus âgé des diverses familles issues d'une même souche conserve à son autel des ancêtres autant de petites cái phên qu'il y a d'hommes ou d'enfants mâles dans la famille. En plus des sacrifices décrits ailleurs, le chef de la parenté rend aux ancêtres un culte tous les six jours. Vêtu de ses habits de fête, il se rend à l'aube à la rivière et puise de l'eau dans un vase en bambou. Rentré dans sa case, il se sert de cette eau pour faire cuire du riz. Ce riz est disposé sur un plateau avec un poulet et huit poissons, et le tout est présenté sur l'autel. Une petite assiette contenant du sel et trois morceaux d'un fruit appelé *kin* est placée à côté. L'exposition de ces offrandes dure cinq minutes environ. Cette cérémonie s'appelle *mue vin toung*. Le jour où elle a lieu, il est défendu de travailler, de faire de la musique et de chanter. Le jour du *mue vin toung* des Deo, il est interdit à tous les Thai de faire des enterrements, et les femmes ne doivent pas traverser la partie de la case réservée aux hommes.

En général, on se borne à exposer les offrandes sur l'autel ; les ancêtres se contentent de l'odeur et les victuailles sont ensuite intégralement consommées par la famille. Chez quelques-uns, cependant, le repas des génies présente un caractère beaucoup plus réel. A côté de l'autel, la cloison est percée d'un trou garni d'une feuille de bananier formant gouttière. Après les discours d'usage, le chef de famille appelle individuellement les ancêtres et leur donne du riz, de la viande, et de l'alcool, en faisant glisser les offrandes à l'extérieur par la feuille de bananier. Il est inutile de dire que les cochons et les chiens qui rôdent autour de la case se réjouissent d'une pareille aubaine.

Etat intellectuel. — Les Thai sont assez intelligents, mais ils sont aussi apathiques intellectuellement que physiquement. Leur esprit n'a pas plus de besoins que leur corps. Les chefs, à peu près seuls, connaissent l'écriture thai et encore n'y a-t-il que les vieux à la connaître à fond. Ils l'apprennent à leurs enfants et à quelques jeunes parents qui viennent habiter chez eux ; ceux-ci en échange des leçons qu'ils reçoivent, rendent quelques petits services dans la maison et constituent la suite obligée des mandarins thai.

Outre leur idiome, tous les Thai parlent le kouan-houa, mais très rares sont ceux qui connaissent les caractères chinois. L'annamite est compris par quelques-uns. Le quôc-ngữ n'est connu que d'un seul qui est allé à Hanoi suivre des cours. Dans les centres, quelques enfants fréquentent l'école franco-annamite qui est dirigée par un sergent européen du poste ; ils arrivent à

connaître suffisamment le français. C'est parmi eux que devront être choisis de préférence les chefs. Leur nombre est assez important pour que le voyageur européen, en déplacement dans la délégation de Phong-tho, n'ait pas besoin d'interprète, tout au moins dans les villages de la plaine. Le recrutement des Thai et des Nyang pour le service des lính cơ, ou autrefois des chasseurs-frontières a été une cause importante de diffusion de la langue française.

Religion. — En dehors du culte des ancêtres, la seule religion des Thai, si l'on peut l'appeler ainsi, est la crainte des esprits malins, *pi*, qui peuplent les montagnes, les cours d'eau et hantent les demeures des malheureux mortels. En outre, de la domination annamite, ils ont hérité quelque teinte de bouddhisme.

Les pagodes sont très rares dans le pays. On en compte une à Phong-tho, une à Tam-duong, une à Binh-lu. Elles sont d'ailleurs toutes dans un état de délabrement qui indique suffisamment le peu d'importance que les Thai attribuent aux pratiques religieuses.

A Phong-tho, l'autel central de la pagode est surmonté d'un panneau enluminé de provenance annamite. Il représente Quan Thánh ayant derrière lui Quan Bình, son fils adoptif, qui porte son sceau et Châu Xương, guerrier à l'aspect rébarbatif. Ces divinités portent chez les Thai les noms de Ta Sin, Quan Pin et Siou Xan. Leur légende, telle que la racontent les Thai, diffère de la légende annamite. Siou Xan était un grand pirate qui désolait la contrée sur laquelle régnait Ta Sin. Quan Pin, à la tête de nombreux partisans, n'arrivait pas à en débarrasser la contrée. A un moment Siou Xan n'ayant presque plus personne autour de lui, Ta Sin lui écrivit pour lui demander s'il ne voulait pas faire la paix. Siou Xan répondit que s'il n'avait plus de soldats il était assez fort pour continuer la lutte tout seul. Ta Sin l'invita alors à venir le voir et le mit au défi de tuer une fourmi qui se déplaçait sur le sable à leurs pieds. Siou Xan abattit sur la bestiole un formidable coup de poing et vit avec étonnement que la fourmi continuait à se mouvoir. Alors Ta Sin, l'appuyant sur une pierre, l'écrasa d'un simple coup de pouce. Siou Xan reconnut la supériorité de Ta Sin et fut dès lors un de ses plus fidèles serviteurs.

La pagode a possédé des statues en grandeur naturelle de Quan Pin et de Siou Xan. Les statues étaient de bois et les fourmis blanches n'ont laissé que celle de Quan Pin placée à gauche.

Quatre autels secondaires sont répartis des deux côtés du premier. A gauche on trouve d'abord un petit autel au-dessus duquel est suspendue, contre la paroi, une image enluminée, d'origine annamite, représentant cinq tigres. Des offrandes sont faites sur cet autel par les Thai qui espèrent s'affranchir du lourd tribut que payaient, surtout autrefois, leurs troupeaux au seigneur tigre.

Après cet autel, tout à l'extrémité, en est un autre sur lequel se trouve une statue de femme tenant un enfant sur ses genoux. C'est évidemment Quan-âm tống tử des Annamites, déesse protectrice des enfants. Les Thai de Phong-tho

l'appellent Quan Jin et l'honorent pour avoir retenu dans ses bras, en le mettant dans l'impossibilité de nuire, l'enfant Houng Hai Leu, mauvais génie qui passait son temps à jouer de méchans tours aux humains. Quan Jin protège le pays contre les mauvais esprits. Elle est pour les Chinois et les Nyang la déesse de la fécondité. Les femmes stériles viennent lui faire des sacrifices.

Quatre images enluminées, de facture annamite, représentent des saints et des saintes du panthéon bouddhique. Aucun Thai ne peut expliquer ce que ces images représentent.

A droite est l'autel dédié au génie du sol, Thổ-địa des Annamites. Il est appelé Tou Ti par les Thai. Jadis une statue existait sur l'autel ; les fourmis blanches l'ont fait disparaître elle aussi.

Tou Ti de la pagode de Phong-tho est le génie du sol de toute la délégation. Chaque village thai a de plus le sien, auquel est dédié un modeste pagodon. A Phong-tho le génie du sol du village a son autel à l'endroit où la route de Laokay arrive au Nam-loun. C'est un hangar de 1 m. sur 1 m. 50, couvert en paillotes et dont les murettes sont en briques crues.

Enfin un cinquième et dernier autel est consacré au culte des chefs héréditaires du pays. Contre le mur, sur une grande feuille de papier rouge, sont inscrits les noms posthumes de tous les chefs appartenant à la famille des Deo.

Il y a encore à Phong-tho une pagode thai, la pagode des femmes, située à côté du poste. C'est une case thai ordinaire. Une sorcière, la *tao lam*, y habite avec ses enfants, car elle est veuve.

Fêtes. — Premier jour du premier mois annamite — Jadis, le premier de l'an thai aurait coïncidé à peu près avec le 1er jour du 6e mois annamite. Depuis un temps immémorial cette coutume a été abandonnée et l'année thai n'est autre actuellement que l'année annamite. Cette fête, appelée *kin tien* en thai, est la plus grande de l'année. Le 29 du 12e mois, les cochons sont rassemblés, attachés à des arbres pendant la journée, soigneusement enfermés dans les porcheries pendant la nuit. C'est une mesure de prudence, pour éviter de tenter ceux qui voudraient se munir sans bourse délier de l'animal absolument indispensable pour les fêtes de l'année suivante. Le 30, dès le chant du coq, chaque famille tue un cochon, puis prend son repas du matin. Ensuite, tous les habitants se rendent à la rivière pour faire leurs ablutions et changer de vêtements. De retour à la maison, ils confectionnent des pains de riz dans lesquels est enrobée de la viande de porc ; le tout est enveloppé de feuilles de bananier. Ces pains sont entassés dans une grande marmite et mis à cuire jusqu'à 18 heures environ.

Son repas terminé, le lý-trưởng, accompagné des notables et escorté par des hommes portant des drapeaux et des fusils, aux sons du tam-tam, est lui aussi allé faire ses ablutions. La coutume veut que le chef s'éloigne pour cela du village, et qu'il aille près d'un arroyo qui traverse le chemin de Ban Leng, à 1.500 mètres de Phong-tho. Il rentre chez lui vers 13 heures.

Vers 19 heures on plante dans la cour du lý-trưởng deux grands bambous garnis de bougies. C'est le signal du commencement de la fête, attendu par tous et qui est marqué par des salves de coups de fusil.

Une cérémonie rituelle en l'honneur des ancêtres rassemble alors toutes les familles devant l'autel de la case. Chez un simple cultivateur, le culte des ancêtres prend, à cette occasion, la forme suivante. Sur une natte, devant l'autel, sont rangés les plateaux contenant des fleurs, des fruits, du sucre, un cochon dépecé et préalablement salé, 5 tasses d'alcool et 3 tasses de thé. A ces offrandes est joint, chez le chef de la parenté, un poulet par personne mâle ; chez les pauvres le poulet peut être remplacé par un œuf. Des baguettes sont allumées et sont entretenues jusqu'à la fin de la fête, qui dure cinq jours pleins.

Le chef de famille fait trois grands lạy, puis s'accroupit sur les jarrets et adresse à ses ancêtres un discours dont le sens général est le suivant : « L'année qui se termine va céder la place à une année nouvelle. Toute votre famille est en fête et vous a apporté des présents, des fleurs, des fruits et des victuailles. Elle vous prie de bien vouloir les accepter ». Il verse alors, par trois fois, quelques gouttes d'alcool dans les cinq tasses, puis continue son discours : « Je vous demande de nous protéger pour que nous restions bien portants et que nous ayons les plus belles récoltes du village ». Il lit ensuite la liste des ancêtres qui lui sont connus, puis la brûle en même temps que des papiers d'argent. Toute la famille défile ensuite devant l'autel et exécute trois grands lạy.

Chez un mandarin, chez le lý-trưởng de Phong-tho, Deo-van-An par exemple, les choses ne se passent pas ainsi. Il est de tradition dans la famille des Deo de Phong-tho que les sacrifices aux ancêtres soient faits par un sorcier appelé *pou mo*, et qui est héréditairement pris dans une famille de Phong-tho. Le titulaire actuel des fonctions de *pou mo* se nomme Lo-Ba-Hinh. Les plateaux sont au nombre de vingt et un, trois devant l'autel, six de chaque côté, trois derrière chaque cloison à droite et à gauche. Au milieu des victuailles, qui comprennent un cochon entier au lieu de morceaux, est placé un vêtement appartenant au lý-trưởng.

Les discours tenus par le *pou mo* sont identiques à ceux dont il a été donné une idée plus haut. La seule différence est qu'il associe aux parents du chef tous les génies qui n'ont pas de culte. Il appelle d'abord les parents et les grands parents, puis les autres ancêtres, enfin les génies. Après chaque invocation, il verse à trois reprises quelques gouttes d'alcool dans les tasses, ce qui fait neuf libations au lieu des trois qui sont de pratique courante. Pour terminer, le *pou mo* prend trois tasses d'alcool sur un plateau, et les élevant et les abaissant à trois reprises, dit en substance : « Vous avez terminé votre repas, permettez que j'en fasse emporter les restes ». Il brûle ensuite des papiers d'argent et verse quelques gouttes de thé dans les trois tasses.

Chez un homme du commun, le chef de famille ne fait pas l'élévation des tasses. Il se contente de verser le contenu de trois d'entre elles au pied de

la paroi qui supporte l'autel des ancêtres. Il enlève ensuite les plateaux. Les victuailles sont emportées à la cuisine pour être préparées. Il est alors environ 22 heures.

Tous les ancêtres qui ont été invités à venir assister à la fête sont censés être réunis dans la maison. Dans ces conditions, il serait de la dernière grossièreté de ne pas leur tenir compagnie et de dormir pendant la nuit du 30 au 1er.

Le 1er jour de l'année, au chant du coq, le chef de famille va quérir une tasse et la compare à une tasse identique remplie la veille. Si la balance penche du côté de la tasse de l'année nouvelle, c'est signe qu'il y aura des pluies abondantes, et par conséquent une bonne récolte. Une constatation contraire est un présage de sécheresse et de disette. Du thé est ensuite fait avec l'eau de l'année nouvelle et est offert aux ancêtres.

Chez le lý-trưởng, il est de tradition que l'eau soit puisée par quatre cai de partisans qui portent pour l'occasion les noms Xung Quan, Quan Zeu, Seu Ta et Seu Ten. Ces mêmes individu se relaient par deux pendant les cinq jours et cinq nuits que dure la fête pour entretenir les baguettes qui brûlent sur l'autel des ancêtres du lý-trưởng.

Une deuxième cérémonie rituelle a lieu quand l'essai de l'eau est terminé. Les victuailles présentées crues aux ancêtres la veille au soir, ont été préparées la nuit, et le festin des ancêtres a lieu. La cérémonie de la veille n'était en somme qu'une simple invitation, pendant laquelle on a présenté tout ce qui était capable d'allécher les convives. Chez le lý-trưởng, cette cérémonie est faite par deux de ses femmes qui prennent pour la circonstance les titres de Nam Pan et de Nam Vi. La première femme, de même que son mari, ne peut rendre le culte. La cérémonie est identique à celle de la veille, à ceci près que les femmes ne peuvent faire l'élévation des tasses.

Chez l'homme du peuple les deux cérémonies ne diffèrent en rien. On ne laisse devant l'autel que ce qui peut se conserver ; le reste est enlevé et sert aux festins qui ne discontinuent point pendant toute la première quinzaine de l'année. Après cette cérémonie tous les hommes se rendent à la pagode thai. Ils apportent une petite bougie de cire marquée à leur nom. Toutes les bougies sont fixées à des bambous au milieu de la pagode, puis allumées en même temps. Suivant que la bougie à son nom brûle vite ou lentement, a une flamme longue ou courte, chaque homme conclut que l'année sera bonne ou mauvaise pour lui.

Les deux premiers jours de l'année se passent en visites, sans toutefois qu'on puisse sortir du village. Séparément, les hommes, les femmes et les enfants se rendent chez leurs parents ou amis. Le visiteur se prosterne d'abord trois fois devant l'autel familial de celui qu'il vient voir. L'hôte se place à côté et annonce à ses ancêtres le nom de la personne qui leur présente ses devoirs. Le visiteur fait ensuite trois grands lạy devant chaque personne plus âgée et trois saluts devant les plus jeunes. Il présente en même temps ses souhaits de bonne année et fait ses invitations à déjeuner ou à dîner.

Jusqu'au 2e jour, la fête est strictement familiale. Ce n'est que le 3e jour que commencent les agapes qui durent jusqu'au 15. Pendant toute cette quinzaine, et seulement alors, les enfants se livrent à des jeux qui seront décrits dans un autre chapitre. Ajoutons enfin que le 1er janvier, au chant du coq, une des femmes du lý-trưởng offre à la femme Sa-man, sur l'autel des ancêtres, les cadeaux apportés la veille par les homme de la même race et qui consistent en bougies de cire et en diverses bêtes de la brousse fumées ou salées.

5e jour du 1er mois. — Xung Quan, Quan Zeu, Seu Ta et Seu Ten sont les quatre lieutenants de Nang Han, la vierge guerrière qui, se mettant à la tête des partisans, a purgé le pays des pirates. En récompense de leurs services, ces quatre guerriers ont été élevés par les Thai au rang de génies, et une cérémonie rituelle leur est faite tous les ans le 5e jour du 1er mois.

Ce jour-là, toute la population de Phong-tho, à laquelle se joignent les autorités indigènes de la délégation, à quelque race qu'elles appartiennent, vient prendre le lý-trưởng et l'escorte au village situé au bord du poste de Phong-tho (village du premier notable) où habitent ces génies.

Le cortège est ainsi composé : viennent d'abord des porteurs de drapeaux et de tam-tam ; puis un cheval couvert d'étoffe rouge est conduit en main. Il est censé porter Nang Han et est encadré de deux porte-sabres et de deux porte-parasols. Le lý-trưởng et les notables, à cheval, viennent ensuite et sont suivis de tous les habitants du village, des *sung-quan* et des *pin-tao*. Les partisans ferment la marche.

Trois petits pagodons sont censés servir d'abri aux génies. Ces pagodons sont d'une forme spéciale ; le toit de cái phên n'est supporté que par deux potelets au lieu des quatre employés couramment. Vu le passé guerrier des génies, ce sont deux cai de partisans qui officient. Après avoir déposé sur les nattes les offrandes, fleurs, fruits, cochon, riz, alcool, ils prononcent en substance le discours suivant : « Levez-vous, réveillez-vous. Habillez-vous, et lavez-vous. Aujourd'hui Cam Sung (nom du lý-trưởng pour correspondre avec les esprits et nom posthume) vous apporte des cadeaux. Venez manger. Venez boire ». De l'alcool est versé par trois fois dans les tasses qui ont été placées devant chaque pagodon, et des baguettes sont allumées.

Le lý-trưởng fait ensuite cinq grands lạy, puis tous les assistants défilent et se prosternent trois fois seulement. Les *tao-truong* (chefs de village) dansent ensuite. Ils portent pour la circonstance des turbans et des ceintures de soie rouge et blanche. Ensuite les six *sung-quan*, séparés en deux camps font à l'aide d'un long rotin une lutte de traction. Le camp qui gagne boit modérément de l'alcool alors que les perdants sont tenus d'en ingurgiter d'assez grandes quantités. Outre qu'elle leur vaut cette punition, leur défaite est le signe qu'ils auront une année malheureuse.

Le cortège fait ensuite trois fois le tour des pagodons, tout le monde s'enchevêtrant le plus possible. Au dernier tour, on pousse des cris inarticulés.

On rentre ensuite chez le lý-trưởng vers 14 heures après s'être un peu restauré avec les offrandes apportées aux héros.

Au retour le cortège passe devant un petit pagodon construit très légèrement tous les ans à une vingtaine de mètres à l'Ouest de celui du génie du sol du village. Pendant que la foule défile sans s'arrêter, trois coups de fusil sont tirés et un caï de partisans fait dans le pagodon une cérémonie rituelle à un personnage dont l'histoire est la suivante.

Jadis un chef de Phong-tho était atteint d'une grave maladie qui résistait aux drogues et à toutes les incantations. La renommée lui apprit les cures merveilleuses faite par un Lolo nommé Peu Le du village de Meung-lang, entre Tche-mi et Sze-mao. Il le fit venir et lui promit de l'adopter s'il arrivait à le guérir. Le Lolo réussit et fut adopté. Grisé par sa nouvelle situation, il passait son temps à cheval à parcourir les villages. Un jour, en traversant le Namloun à hauteur de la passerelle en rotin, sa monture glissa sur les rochers, se renversa et lui défonça la poitrine. Le chef vit dans cette mort la rançon de sa guérison et décida qu'un sacrifice d'un petit cochon serait fait au Lolo tous les ans le 5e jour du 1er mois.

Dans la case du lý-trưởng une cérémonie rituelle est préparée ; elle marque la fin de la fête de l'année nouvelle. Ne sont présentées que deux victuailles toutes préparées. Le *pou-mo* s'adressant aux ancêtres, leur dit que la fête se termine aujourd'hui, qu'on leur fait des offrandes et que toute la délégation sans distinction de race a envoyé des représentants pour leur rendre hommage. Après cette cérémonie a lieu un festin pendant lequel les sorcières et les vieilles femmes viennent danser et jouer du tam-tam devant l'autel des ancêtres. Quand elles sont fatiguées, elles sont remplacées par des notables et les vieillards. Vers 22 heures, les bambous sont abattus et la fête est terminée. Pendant les cinq jours qu'elle a duré, des jeunes gens se sont relayés chez le lý-trưởng pour faire résonner jour et nuit soit le tam-tam de peau ordinaire, soit celui de bronze, sorte de grande marmite suspendue par une anse, *cong*, soit encore le gong de cuivre, *niam*.

13e jour du 1er mois. — Le 12 au soir on tue un cochon et une chèvre qui sont exposés dans la pagode. Un canard est placé sur le cochon, et un poulet sur la chèvre. Différentes victuailles sont déposées sur l'autel central. Leur nombre et leur qualité sont fixés par un livre en caractères conservé à la pagode. Certaines offrandes qui ne peuvent être trouvées dans le pays sont figurées. C'est ainsi que le lapin est représenté par des boyaux de porc enveloppés de coton et auxquels on a fixé de petits cornets de papier figurant les oreilles. Pendant toute la nuit les serviteurs du lý-trưởng se relaient pour entretenir les baguettes d'encens sur tous les autels.

Le 13 vers 8 heures, le lý-trưởng précédé des drapeaux de la pagode, d'un notable encadré de deux parasols et portant un plateau d'offrandes, se rend à la pagode. Il est en costume annamite ainsi que tous les notables et les

membres de sa famille. Les partisans ferment la marche avec de petits drapeaux au canon de leur fusil.

Un notable officie et fait neuf génuflexions au commandement d'un *thi-lai* qui est placé à côté de lui et qui lit le rituel dans un livre en caractères. Ensuite un autre *thi-lai* lit une adresse en caractères écrite sur une feuille de papier rouge. Il invite Buddha (1) et les anciens chefs de Phong-tho dont le nom est inscrit dans la pagode à venir prendre leur part du festin. Il leur demande de protéger la population, d'écarter les maladies, de rendre les rizières fertiles. L'officiant offre alors les victuailles, et pour que les génies ne se trompent pas, des assistants désignent de la main le porc et la chèvre, qui sont les pièces de résistance. De l'alcool est versé dans les cinq tasses réglementaires, et l'adresse est brûlée avec des papiers d'argent, dans un bassin de cuivre placé sous l'autel. Le lý-trưởng fait ensuite cinq génuflexions devant l'autel central, cinq devant l'autel de ses ancêtres et trois devant Quan-Jin. Celle-ci ne reçoit jamais de viande et se contente d'offrandes de fleurs et de fruits. A la suite du lý-trưởng les membres de la famille des Deo, les notables, par trois, font trois prosternations devant les mêmes autels. Pour terminer, avant qu'on emporte les offrandes à la cuisine, l'officiant prend trois tasses d'alcool sur un plateau et les élève et les abaisse trois fois.

Pendant la durée des préparations culinaires, les assistants devisent sans aucune gêne, prennent le thé ou consultent les génies à l'aide des baguettes. Le cochon, la chèvre, le poulet et le canard sont de nouveau présentés aux génies après avoir été cuits, puis sont partagés entre tous les notables. Le cortège rentre chez le lý-trưởng dans le même ordre qu'à l'aller. Un repas est offert aux notables et aux partisans.

15e jour du 1er mois. — Le 14 au soir, il était autrefois de tradition d'essayer de se dérober mutuellement des poulets et des légumes. Cette coutume a disparu, car probablement certains mettaient un peu trop de conviction dans le jeu. Seul souvenir, le chef a gardé l'habitude d'envoyer dans le village durant la nuit deux partisans pour se faire remettre le coq qui chante le premier.

Le 15 tous les Thai qui possèdent des *seng* font une cérémonie. Le *seng* est une concrétion calcaire, un calcul, qu'on trouve très rarement dans le tronc des bananiers ou des arbres. C'est un porte-bonheur pour son heureux possesseur. Ceux-ci sont d'ailleurs très peu nombreux puisque le village de Phong-tho n'en compte que deux.

Un vieillard spécialement choisi va avec une grande jatte puiser de l'eau dans un rapide, et la rapporte auprès d'une fenêtre de la case. Il y met toutes sortes de fleurs, puis s'en sert pour laver les *seng* auxquels il adresse un

---

(1) Il s'agit sans doute des génies locaux plutôt que du Buddha. *(N. D. L. R.)*.

petit discours : « Levez-vous. Venez jouer avec les fleurs. C'est aujourd'hui le 15 du 1er mois. Votre possesseur vous fait laver avec de l'eau parfumée et vous demande de veiller sur toute sa famille, de protéger ses biens contre les pirates, d'écarter les maladies ». Les *seng* sont ensuite essuyés avec une étoffe rouge et placés dans une assiette avec le poulet qui a chanté le premier et des fleurs.

Les jeux commencent alors chez le lý-trưởng. Hommes et femmes se font face et essayent de jeter des balles au travers d'une planche percée d'un trou et suspendue en l'air. Les gagnants reçoivent de l'argent, les gagnantes des bagues. Les deux sexes font ensuite une lutte de traction à l'aide d'un long rotin. Les femmes tirent vers l'intérieur du village, les hommes vers l'extérieur. Le beau sexe gagne-t-il, c'est un excellent présage. Si, au contraire, c'est le sexe fort qui l'emporte, il y a lieu de craindre les pires événements. Les perdants sont condamnés à boire de fortes rasades de chum-chum et sont copieusement invectivés dans la langue la plus verte par les gagnants.

Ensuite tout le monde se livre à un jeu qui participe du jeu de boules et du jeu de billes. Cinq ou six fruits, appelés *ma le*, très durs et de la grosseur d'une noix, sont alignés par terre. Les joueurs doivent les toucher successivement tous les cinq avec un autre *ma le* qu'ils projettent de la manière suivante.

1° Le joueur est accroupi, la cuisse gauche horizontale. Le *ma le* est posé près du genou sur cette cuisse. Il est envoyé par une détente du pouce gauche fortement ramené en arrière avec la main droite.

2° Le joueur, qui était à deux pas pour cet exercice, se place à trois. Le *ma le* est mis par terre et envoyé de la même manière que précédemment.

3° Le joueur s'éloigne de la ligne des *ma le* de deux enjambées, aussi grandes que possible. Le *ma le* est placé sur le pied et est projeté au deuxième pas fait dans la direction du but.

Le perdant est encore dans l'obligation de s'enivrer. Vers 17 heures les jeux se terminent et la fête est clôturée par un festin à la suite duquel chacun rentre chez soi.

3e mois. Kin pang ou fête des fleurs. — C'est une fête de femmes. Elle a lieu à l'occasion du renouveau de la nature et se célèbre dans la pagode des femmes située au Sud et à une trentaine de mètres de l'enceinte du poste de Phong-tho.

Chaque branche de la famille des Deo ainsi que chaque notable envoie un petit palmier (au total 21) et de jeunes bananiers. Ces plantes servent avec des étoffes à orner intérieurement la pagode. Sur l'autel sont placés douze plateaux contenant chacun un douzième de petit cochon, un poulet, du riz blanc ainsi que du riz coloré en noir et en rouge. Tout le village, hommes et femmes, a apporté des offrandes distinctes de celles précédemment énumérées et assiste au commencement de la cérémonie. Les sorcières chantent et appellent les esprits des ancêtres et les génies pour leur offrir les victuailles. Puis la *tao lam*

prend la parole au nom des ancêtres de chaque assistant mâle et lui donne des conseils sur ce qu'il devra faire ou ne pas faire.

Les hommes se retirent alors. Ils ne reviendront pas à la pagode de tout le temps que dure la fête. Les femmes festoient ensuite. Les rejouistances durent trois jours de 9 heures du matin à minuit. Cette première fête en déclanche ensuite d'autres analogues dans tous les groupements qui ont une femme sorcière.

2e ou 3e mois. Cérémonie en l'honneur des esprits errants. — Un sacrifice est fait par le lý-trưởng aux esprits errants et sans culte de toute la commune. C'est le *pou mo* qui officie. Un buffle blanc est tué à côté du pont sur le Namloun. Un bœuf a le même sort en face du trou d'eau en contrebas de la case du Ba Ho [1] actuellement en fonctions. Un deuxième buffle blanc est sacrifié sur la rive droite à l'entrée de la passerelle en rotin sur lequel on traverse le Namloun à la saison des pluies. La viande de ces animaux est distribuée à tous les habitants.

3e mois. Sacrifice. — De plus, tous les ans au troisième mois un sacrifice est fait à Han, le génie de la montagne qui dresse ses trois sommets au Nord-Est de Phong-tho (massif des Trois Frères), dans un pagodon qui lui est consacré à côté de la porte d'entrée Sud de la case du lý-trưởng. Ce sacrifice est fait par une sorcière au jour fixé par le livre des rites. Les offrandes consistent en un cochon, un poulet, un chien, de l'alcool et des baguettes. Voici la raison de ce sacrifice. Jadis un parent des Deo habitait la région située au-delà du Col des nuages. Il voulut venir rendre visite à ses parents. Mais atteint d'un accès de fièvre au col même, il n'arriva à Phong-tho que pour mourir. Les sorciers qui l'avaient assisté avaient déclaré que le voyageur était victime de Han, et qu'il n'y avait rien à faire pour le sauver. Après sa mort, ils invitèrent les habitants à élever au génie un pagodon et à lui rendre un culte une fois par an, de peur qu'il ne fît de nouvelles victimes.

4e mois, 1er jour. — Une cérémonie est faite aux mauvais génies pour leur fournir des pirogues, des éléphants, des chevaux, en en brûlant des simulacres en papier. Tous ces véhicules doivent leur permettre de quitter le territoire et d'aller à la mer.

La fête a lieu sans apparat. La gardienne de la pagode de Phong-tho, une Annamite, officie. L'argent nécessaire lui est remis par les autorités communales, dont la présence à la pagode n'est pas indispensable.

5e mois, 5e jour. Kin ton hou. — Tout le monde confectionne des gâteaux de riz contenant un hachis de cochon ; ils sont destinés aux enfants.

Chez le lý-trưởng, le *pou mo* fait un sacrifice aux ancêtres et leur offre un cochon. Un banquet réunit tous les notables.

---

[1] Voir pour ce personnage p. 53.

Le *kin ton hou* est une petite fête facultative ; mais comme c'est une occasion de ne rien faire, elle est régulièrement observée par les Thai.

5e mois, 13e jour. Kin koui. — Cérémonie identique à celle du 13e jour du premier mois.

5e ou 6e mois. Fête du commencement du travail de la terre. Sin Tiao Dinh. — La veille du jour où le sacrifice doit être offert, toutes les femmes des notables conduites par deux des femmes du lý-trưởng habillées de rouge, se rendent sur la route de Ban Nam-coun, à 2 kilomètres environ de Phong-tho. Elles sont armées de coupe-coupe, grands pour les femmes du lý-trưởng, petits pour les autres femmes. Elles coupent des feuilles aux bananiers qui ont neuf feuilles. Celles-ci sont réunies en charges et rapportées en balance sur l'épaule, contrairement à l'habitude thai qui veut que les femmes portent avec une hotte soutenue par une bricole passant sur le haut du front. Personne ne doit avoir de chapeau, quelque temps qu'il fasse. Les feuilles de bananier rapportées sont déposées chez le lý-trưởng.

Le jour du sacrifice, un buffle noir, dix cochons et vingt-cinq poulets sont tués sur le bord du Nam-loun, à côté de la culée de droite du pont en rotin. Le buffle est offert par les notables de Phong-tho, les cochons et les poulets par les Man et les Méo qui s'associent à cette fête. Le sorcier, une hache sur l'épaule droite, une robe rouge de femme sur l'épaule gauche, fait un discours aux génies auxquels il offre les animaux. Il fait le simulacre de frapper ceux-ci trois fois de la hache. Deux hommes sacrifient alors le buffle et reçoivent pour ce travail un demi-mẫu de rizière chacun. Ce sacrifice est fait sur les feuilles de bananier rapportées la veille par les femmes.

Pendant ces cérémonies, deux des femmes du lý-trưởng et huit femmes de notables sont allées dans une maison construite spécialement chaque année dans l'enceinte de l'habitation du lý-trưởng. Avec des feuilles de bananier elles font 150 à 200 petits paquets de riz destinés aux génies. Ces paquets sont placés sur des plateaux qui sont empilés les uns sur les autres. Le travail est à peine terminé que la principale sorcière arrive vers 15 ou 16 heures et offre aux génies les victuailles qui viennent d'être ainsi préparées. Tout le village festoie ensuite et la fête dure jusqu'au lendemain à 10 heures.

Tout habitant doit recevoir un morceau de viande. Ceux qui pour une raison majeure ne peuvent se rendre au festin, se font apporter leur part par des amis. Il est ensuite défendu de sortir du village pendant trois jours, de même qu'il est interdit de porter un parapluie, de monter à cheval, de couper de l'herbe, du bois, de remuer la terre. En un mot il est interdit de bouger et de travailler. On peut être sûr que ces interdictions sont suivies à la lettre par les Thai.

6e mois. — Quand toutes les rizières sont repiquées, un sacrifice est fait à Han Na Hong dans une case de trois pièces spécialement affectée à ce génie, et qui se trouve au bord de la route de Lao-kay, au 3e kilomètre à partir de

Phong-tho. On immole un buffle ; c'est le *pou mo* qui officie. Tout le village, lý-trưởng et notables en tête, assiste à cette cérémonie.

Han Na Hong était un Sa-man qui avait marié une de ses filles au chef thai que les gens de sa race avaient été chercher à Muong So-loun, et qui serait l'ancêtre des Deo. Il avait quitté son village pour venir voir son gendre à Phong-tho et lui donner quelques conseils. Trois kilomètres avant d'arriver, il tomba de cheval, n'eut que le temps de voir sa fille qui était accourue, et expira. Il fut enterré dans le cimetière qui est au Nord-Est de Phong-tho.

Ainsi qu'il a été dit dans l'histoire légendaire des Thai, c'est aux Sa-man qu'ils doivent d'avoir pu s'installer dans le pays, d'avoir été initiés à la construction des cases et à la culture des rizières. Han Na Hong était parmi ceux qui s'étaient le plus intéressés à la nouvelle colonie, et les Thai reconnaissants décidèrent de lui rendre un culte annuel au moment où le repiquage des rizières est complètement terminé. Outre que ce culte est l'expression de leur reconnaissance, ils espèrent que Han Na Hong, promu génie, veillera sur leurs rizières et les fera plus belles.

7e mois, 14e jour. Kin tiet sip si. — Fête non obligatoire analogue à celle du 5e jour du 5e mois et que l'on passe à festoyer chez soi.

8e mois, 15e jour. Kin beun pet sip si. — C'est une fête aux étoiles et à la lune. On s'invite les uns les autres. Chez le lý-trưởng une table chargée de victuailles est dressée dans la cour. A ses deux extrémités sont plantés deux bambous portant à leur sommet des pamplemousses, dans lesquelles sont piquées des baguettes d'encens.

9e mois. Kin lao co, fête de la moisson. — La fête a lieu chez le lý-trưởng, chez lequel se réunissent tous les sorciers. On commence par une cérémonie aux ancêtres, auxquels on offre deux ou trois cochons et du riz nouveau. Un repas a lieu ensuite, puis tout le monde se couvre de petits fruits garnis de piquants appelés *mai qua*, qui s'attachent aux vêtements et aux cheveux. La fête se transporte ensuite en plein air. Au pied de l'escalier on a apporté une vieille pirogue dans laquelle prennent place face à face un homme et une femme. Tous deux armés d'un long bâton, commencent un jeu qui consiste à frapper d'abord la pirogue, puis à choquer le haut, puis le bas des bâtons, suivant une cadence qui est fixée par les assistants. Celui qui se trompe est éliminé. Les vieillards commencent et cela dure trois nuits.

9e mois. Cérémonie à la première femme Sa-man du premier chef de Phong-tho (1). — Le sacrifice est fait à l'autel des ancêtres du lý-trưởng par une

(1) Une cérémonie est également faite le premier jour du premier mois en l'honneur de la même femme.

des femmes de ce mandarin avec les offrandes, riz, bétel, alcool, apportées dans un petit panier par les Sa-man de Ban Mang.

9e ou 10e mois. — Fin de la rentrée de la récolte. — La maîtresse de la maison va immoler un poulet au milieu de la rizière.

Culte de Nang Han. — Nang Han est la patronne des guerriers thai, ainsi qu'il a été dit à la description de la fête du 5e jour du 1er mois. Comme génie elle habitait dans un gros arbre situé au pied des rizières de la plaine Nord-Est de Phong-tho. L'arbre a disparu, et Nang Han est toujours à la même place, sans que les Thai aient jugé nécessaire de lui construire un pagodon. A cet emplacement, on lui fait tous les ans une cérémonie à laquelle assistent le lý-trưởng, les notables et les partisans. Le *pou mo* officie et sacrifie un cochon non castré.

Quand les pirates sont signalés dans le territoire, les partisans vont faire une cérémonie à Nang Han, avant de se mettre en campagne. Ils sont en tenue de départ, emportent avec eux un morceau du buffle qui vient d'être sacrifié, et ne doivent plus rentrer dans le village. Un coup de fusil tiré à blanc pendant la cérémonie indique leurs chances de succès. La fumée monte-t-elle droit vers le ciel, la victoire est assurée. Si elle s'étale, le succès est douteux. Si la victoire reste aux partisans, ils viennent au retour sacrifier un buffle à Nang Han.

Sacrifice au génie du foyer. — C'est le Ông Táo des Annamites. Il se nomme Pi Ti Phai en thai, et est représenté par les trois pierres du foyer, *khon sau*. Il est défendu de renverser ces trois pierres sous peine des plus grandes calamités.

La tradition thai est identique à la tradition annamite. Le 25e jour du dernier mois de l'année, Pi Ti Phai quitte la terre pour aller rendre compte au Buddha de ce qu'il a vu pendant l'année. Il ne revient prendre sa place au foyer que le jour du Têt.

Le 25e jour du dernier mois de l'année et le 1er jour de l'année nouvelle la maîtresse de la maison lui fait un sacrifice. Un plateau contenant un morceau de viande de cochon, du poisson sec, des fruits, des pains de riz, des papiers d'argent, quatre tasses d'alcool et quatre baguettes est déposé près du foyer.

Cérémonie aux Nam Ki Ou Li. — Elle a lieu tous les trois ans, au 2e ou 3e mois; un *pou mo* officie et offre deux cochons, du riz, de l'alcool et des baguettes. Toutes les autorités thai assistent à cette cérémonie, quelquefois aussi les Man et les Méo.

Les Nam Ki Ou Li sont les femmes des chefs de Phong-tho qui rendent le culte aux génies. Les deux premières figurent les deux femmes thai du premier chef de la région : elles se nommaient Nam Pan et Nam Vi. Le génie qui habitait en elles de leur vivant a un petit autel à côté de celui des ancêtres du lý-trưởng.

Leurs mânes se tiennent dans un pagodon situé à 50 mètres au Sud de l'enceinte du poste de Phong-tho. Il est très reconnaissable parmi ceux qui l'entourent, car il n'est supporté que par une grosse bille de bois. Cette bille est minutieusement choisie parmi les essences imputrescibles, car sa disparition sous l'effet des agents naturels est un signe de maladie ou de mort pour les populations de la région. On remplace donc le support du pagodon avant qu'il ne soit hors d'usage, c'est-à-dire tous les cinq ans environ.

Pour ce remplacement on procède de la manière suivante : on creuse à l'emplacement du pagodon un trou suffisamment profond pour que les travailleurs aient le menton au niveau du sol ; c'est une condition essentielle. Au fond de la fosse on range sur une seule ligne papiers d'argent, riz, paddy, bétel et un petit lingot d'argent. Le tout est recouvert d'un morceau de bois. Perpendiculairement à ce dernier on dresse une poutre qui dépassera un peu le sol quand la fosse sera remplie. Enfin dans un coin de la fosse est planté le tronc d'arbre qui supportera le pagodon. Cette construction étant très importante pour tous les habitants du territoire, les autorités Man et Méo y assistent obligatoirement à côté de celles des Thai.

Sacrifices en temps d'épidémie. — Quand des épidémies déciment la population, une grande cérémonie est faite dans la maison du chef. Cette cérémonie est présidée par le *pou mo* et la *tao lam*, et l'on sacrifie trois buffles, trente-six cochons et cent vingt poulets. Il est offert en outre trois cent vingt œufs. Un homme nommé dans ce cas *tiang po* sacrifie les animaux sur la rive droite du Nam-loun à hauteur de l'entrée principale du poste. Le *tiang po* est un personnage quelconque ; c'est celui auquel pendant l'année est échue comme part de rizière une parcelle bien déterminée et au travail de laquelle est attachée la fonction de *tiang po*. Les animaux sacrifiés, un homme appelé *tiang pat*, choisi dans les mêmes conditions que le *tiang po*, les découpe devant la maison du chef. Le *tiang po* tient les morceaux que le *tiang pat* coupe et qu'il dépose successivement dans un panier et dans une marmite placés devant lui. Il parle en travaillant. On coupe un peu de toutes les offrandes et quand marmite et panier sont pleins, ils sont transportés avec ce qui reste des animaux devant l'autel des ancêtres, et le *pou mo* officie. La cérémonie dure toute la nuit. Le *pou mo* est assisté d'un homme qui connaît l'écriture thai, et qui lit le livre des offrandes. La *tao lam* chante après le *pou mo*.

Sorciers et cérémonies de sorcellerie. — Il existe à Phong-tho plusieurs sorciers qui sont appelés *pou mo*. Trois Thai et un Nyang exercent ce métier. Ce sont les nommés Po Ta Eou, Ba Ho et Mo Yang. Sauf Ba Ho, qui vient de succéder à son père, ce sont des hommes d'âge.

Il y a de plus six sorcières qui par ordre d'importance sont les deux *me mot*, puis la *tao lam* qui commande à trois *ten* et qui habite dans la pagode

des femmes. Elles ne sont pas astreintes au célibat ; le mari de la *tao lam* prend le nom de *po thian lam*, ceux des *ten* celui de *po thian len.*

Chacun de ces sorciers est spécialisé, et leur domaine sera signalé dans la description des cérémonies dans lesquelles ils interviennent. Une faible rétribution leur est donnée, de 10 à 20 cents ; la population leur fait en outre facilement cadeau de ce dont ils ont besoin pour vivre. Leur rôle est assez effacé, et ils ne peuvent à aucun moment devenir dangereux, car ils ne sont en somme que les porte-parole des Thai dans leurs rapports avec la divinité, lorsqu'elle se manifeste sous l'aspect des mauvais génies, *pi.*

Recherche d'un objet perdu. — La cérémonie est faite par une sorcière. Celle-ci cherche le mauvais génie qui a dérobé l'objet et pour cela elle emploie le moyen suivant : au-dessus d'une tasse remplie de riz la sorcière suspend un ciseau par une ficelle ; le génie doit répondre en agitant le ciseau ; les réponses arrivent vite quand la main qui tient la ficelle se fatigue. L'auteur de la disparition trouvé, la sorcière interroge de nouveau le génie pour savoir l'offrande qui lui serait agréable et moyennant laquelle l'objet perdu sera retrouvé. Cette cérémonie se fait dans la maison de l'intéressé.

Vue d'un objet nouveau. — La vue d'un objet inconnu, nouveau, dont on ne peut expliquer la présence est considérée comme un présage dangereux. Quand le livre indique qu'un sacrifice doit être fait, c'est un des trois sorciers qui fixe la nature du sacrifice et qui le fait au bord de la rivière. La nature du sacrifice varie suivant le jour ou l'heure pendant lesquels la chose nouvelle a été vue ; en réalité le sorcier décide au hasard.

Maladie. — C'est une sorcière, *ten*, qui doit opérer. Elle se rend dans la case du malade et se fait remettre une veste lui appartenant. Au moyen du ciseau suspendu au-dessus de cette veste sur laquelle quelques grains de riz ont été jetés, elle interroge les mauvais génies et leur demande s'ils sont la cause de la maladie. Si le ciseau remue, c'est que le génie interpellé avoue. Pour avoir une certitude absolue, il faut que ce phénomène se reproduise trois fois de suite. Les conditions du départ du mauvais génie sont connues d'une manière analogue. Le sacrifice est fait à côté d'un cours d'eau qui emporte la maladie. Si après l'intervention de la *ten*, le mal subsiste, une *me mot* est appelée et opère d'une manière identique. En cas d'insuccès de la *me mot*, on appelle la *tao lam*. La cérémonie est la même.

Maladie causée par Pi Seu. — Pi Seu est un mauvais génie dont les manifestations sont terribles. Le moindre des méfaits qu'on lui reproche est de manger la chair des vivants, et même de s'introduire à l'intérieur du corps pour dévorer les viscères. Ce mauvais génie est particulièrement à craindre pour les femmes en couches.

Pi Seu sort de chez lui quand la faim le pousse. Il est impossible de le reconnaître, car il est très malin et s'incarne dans le corps d'un singe, d'un chat, d'un cochon ou de tout autre animal. Rien ne peut l'empêcher d'entrer dans une maison. Il a cependant une certaine répulsion pour les liens de couleur blanche ou pour le charbon de bois ; c'est pourquoi ces deux barrières lui sont opposées dans les cases où sont des femmes en gésine.

Pi Seu, rassasié, prend la forme humaine. Il ramène sa chevelure sur son visage pour ne pas être reconnu, et lance du feu par les narines. S'il rencontre un promeneur, il prend l'allure naturelle d'un paisible cultivateur. Chaque village thai possède un ou deux de ces mauvais génies. Ses victimes se plaignent de plaies rebelles ou de fortes douleurs internes. Son intervention peut aussi être soupçonnée quand une maladie dure d'une manière anormale et résiste aux médicaments et aux exorcismes ordinaires. On appelle alors les deux *po mot lao*, Po Ta Eou et Ba Ho. Les deux sorciers promènent un œuf de poule sur la peau du malade, puis le cassent dans une tasse. Suivant les stries, les trous qui se présentent à la surface, ils voient si la maladie est due à Pi Seu. Dans l'affirmative deux cas se présentent. Si le malade se plaint de douleurs intérieures, il n'y a rien à faire. S'il n'est atteint que de plaies, une intervention peut être tentée. La cérémonie est la suivante. Dans une tasse remplie d'eau sont placées diverses sortes de feuilles (10 à 12). Trois coupe-coupe sont mis à chauffer dans le foyer. Quand ils sont rouges le sorcier passe rapidement la lame contre ses lèvres préalablement humectées de salive. L'opération faite avec les trois coupe-coupe, il remplit sa bouche avec l'eau de la tasse et la vaporise sur la partie malade, qu'il masse avec la main. Si le mal cesse, il est défendu de manger de la salade pendant trois jours. Si la maladie persiste, on fait une deuxième et dernière tentative. Un sorcier souffle dans une flûte en roseau pendant que l'autre fait un discours à Pi Seu et lui offre un sacrifice de trois cochons. La cérémonie a lieu elle aussi dans la maison du malade et dure toute la nuit.

Cérémonie à Me Bao, génie de la fécondité. — Quand un ménage n'a pas d'enfants, on fait à Me Bao un sacrifice de deux cochons et de quatre ou cinq poulets. C'est un *po mot lao* ou une sorcière qui officie. Le mari et la femme sont assis l'un devant l'autre, séparés par un panier plein de paddy. Le mari plante dans le paddy une branche à laquelle on a suspendu au préalable des feuilles, des fleurs et des découpures de papier représentant grossièrement une figure humaine. La femme agite la branche avec un éventail. Si des feuilles ou des fleurs tombent sur ses genoux, le ménage n'aura pas du tout d'enfants, ou ils mourront en bas âge ; si au contraire c'est une découpure de papier, l'enfant viendra sûrement.

Les génies peuvent aussi être consultés sur cette question à l'aide de deux baguettes en bambou dont une face est noire et l'autre blanche. La réponse est affirmative ou négative suivant que les baguettes jetées en l'air retombent

toutes les deux en montrant leur face blanche ou leur face noire, indifférente quand les couleurs sont mêlées. C'est le rite *âm dương* des Annamites.

Sorts. — Il n'existe plus de jeteurs de sorts chez les Thai blancs. Autrefois des Thai noirs ou des Lư se livraient à ces pratiques chez les Thai blancs. Ils devaient avoir pas mal de clients, puisque les notables ont été obligés de faire disparaître le village de Ban-lu, à côté de Na-lung qui était le repaire des jeteurs de sorts. Il est allé s'installer à Pinh-ho, dans le 4e Territoire militaire.

Il y a une quinzaine d'années une femme du groupe thai noir installée à Ban-mun se livrait aussi à ces pratiques. Elle a disparu sans qu'on n'ait jamais pu la retrouver. Ses parents ont cru et croient encore à l'intervention du tigre. Les gens de Phong-tho laissent entendre qu'elle aurait été exécutée et jetée dans un précipice par un homme qui avait reçu pour cette besogne une subvention de toute la commune. Il est certain que les notables donnent beaucoup d'attention à cette question des jeteurs de sorts, et exercent une grande surveillance pour les empêcher de pénétrer dans leur territoire, ou en exiler tous les gens qui paraissent s'en occuper. Par l'exemple cité plus haut, on peut voir qu'ils n'hésitent pas à employer les moyens radicaux pour sauvegarder la tranquillité de leurs administrés.

La cérémonie pour jeter les sorts serait d'après un témoin oculaire la suivante : pendant la nuit, la sorcière place devant elle une tasse remplie d'eau sur les bords de laquelle repose un coupe-coupe en miniature. Des baguettes d'encens sont allumées. A la suite d'incantations, le coupe-coupe diminue, diminue, puis tombe dans l'eau de la tasse et s'y agite comme un poisson. La sorcière lui enjoint d'aller tuer la personne visée, après lui en avoir fait une description minutieuse. Le coupe-coupe part et exécute la mission. S'il est dans l'intention du client de causer simplement une maladie, le coupe-coupe est remplacé par un morceau de bois ou de viande.

Ne peuvent faire disparaître les sorts que ceux qui savent les jeter.

RECHERCHES

SUR LES

GÉNIES THÉRIOMORPHES AU TONKIN

(Troisième série).

Par Auguste L. M. BONIFACY,

Correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Nous rappelons au lecteur que nous avons publié dans le *Bulletin*, en 1910 et en 1914 [1], des traductions de légendes tày, ou que nous pensions être d'origine tày, sur le serpent, dragon ou giao 蛟 qui est l'objet d'un culte dans les bassins de la Rivière Claire et du Sông Cầu. Nous disions, à la fin de notre étude de 1914 : « Peut-être la légende vient-elle de l'époque reculée où Tày, Annamites, Yao et autres préchinois du Sud ne formaient que des familles de la même race ». Il semble que cette dernière hypothèse soit la vraie, car nous avons retrouvé la légende avec le même thème, non seulement dans de nouveaux pays tày, mais encore dans les régions dont les habitants se disent Annamites, comme à Huồng-thượng, et enfin en plein Delta, dans le Sud de la province de Hải-dương.

* * *

La légende qui suit nous a été envoyée par M. Vi-văn-Định 韋文定, quan-án de Cao-bằng ; elle a été rédigée en caractères chinois par Lê-thế-Quảng 黎世廣, sous-chef de canton de Nhương-bản. Le style et l'érudition de ce dernier sont remarquables, car il est extraordinaire que, dans un pays reculé qui fut ravagé si longtemps par la piraterie, on puisse trouver un propriétaire rural possédant l'instruction que décèle le document qui nous a été remis.

Pour ne pas nous répéter, nous adressons ici nos plus vifs remerciements à tous ceux, Français et indigènes, qui ont bien voulu nous aider dans nos recherches.

---

(1) Tome X, pp. 393-401 et tome XIV, v, pp. 19-27.

LE DRAGON DE BẢN-CHÚNG.

Sous le chiffre de règne Long-phù 龍符 du roi Nhân-tông 仁宗 de la dynastie Lý 李 [1], alors que sous le Ciel régnait la grande paix et que la tranquillité s'étendait entre les quatre mers, vivait dans le hameau de Bản-chúng [2], xã de Nhượng-bạn 讓畔, châu de Thạch-lâm 石林州 [3], le seigneur Bế 閉 [4]. Sa famille était à l'aise, il était assez riche en rizières et en jardins. C'était un homme ferme et droit, qui n'aimait ni le mensonge, ni les paroles inutiles. Cet homme et sa femme avaient dépassé la trentaine, et ils avaient engendré un fils et une fille. Le nom du fils était Trân-sinh 珍生 ; son esprit était pénétrant et éclairé, et il était versé dans la littérature. La fille s'appelait Ngọc-quyên 玉娟 [5] ; sa beauté était gracieuse, son aspect charmant. Leur père et leur mère les aimaient et les admiraient comme s'ils eussent possédé des perles et des pierreries ; ils se disaient : « Ces deux enfants sont vraiment un présent du Ciel ». Les enseignements qu'on leur donnait dans leur famille avaient pour norme les bonnes règles sociales. Le fils déjà grand avait reçu une épouse et fondait une famille ; l'âge de la fille était celui où la chevelure s'orne de l'épingle [6], mais elle ne pouvait s'attendre encore à nourrir un enfant [7].

On avait alors atteint les jours du printemps, la joyeuse fête de la pure lumière [8]. En ce jour, les garçons et les filles des villages et des hameaux, ornés de draperies rouges rivalisant d'éclatant coloris, à cheval et en voiture, se pressaient comme des nuages, se rencontrant sur le chemin, remplissant l'espace d'une gracieuse douceur. Trân-sinh et sa jeune sœur, accompagnés de six ou sept serviteurs de leur maison, ensemble étaient allés nettoyer les tombeaux. Le soir venu, ils revenaient à la maison. Au moment où ils arrivaient devant le hameau, Ngọc-quyên se lava les mains au bord du ruisseau. Elle vit tout-à-coup devant elle un homme qui la salua, disant : « D'où venez-vous,

---

(1) Il régna de 1072 à 1128. Il n'eut pas moins de huit chiffres de règne. Long-phù (le sortilège du dragon) est le cinquième (1101 à 1110). Ce roi, après avoir battu les Chinois au Kouang-si, arrondit l'Annam de ce côté. Sa mémoire a été conservée sur la frontière.

(2) Nous rappelons qu'en langue tày *bản* signifie hameau. *Chúng* est un nom de village très répandu.

(3) Le châu des « Bois pierreux » appartient à la province de Cao-bằng 高平.

(4) Bế 閉 est le nom de clan le plus répandu parmi les Tày de Cao-bằng.

(5) *Trân* signifie « pierreries », *Sinh* « jeune homme » ; *Ngọc* signifie « jade » et *Quyên*, « gracieuse, charmante ».

(6) 笄 *kê*, coiffure de la jeune fille à l'époque de la puberté, vers quinze ans. Le caractère représente un peigne en bambou.

(7) C'est-à-dire qu'elle n'était pas mariée, ni promise.

(8) 清明 *thanh minh*, pure lumière, le soixantième jour après le commencement du printemps.

Mademoiselle ? Aujourd'hui ma route a été longue, mes forces sont épuisées. Je vous demande de me donner asile. Je ne sais si vous y consentirez. » [1]

Ngọc-quyên se retourna pour le regarder et vit un jeune homme en son vert printemps, aux lèvres rouges et aux dents blanches, d'aspect gracieux et élégant. Ses vêtements étaient un peu en désordre ; à son cou il portait un mouchoir blanc dont les deux bouts dépassaient les épaules et flottaient sur son dos [2]. Sa beauté était telle qu'on eût cru que Phan-an 潘安 [3] était revenu sur la terre.

Ngọc-quyên sourit et dit : « Je suis une enfant du gynécée. Comment oserais-je répondre à votre demande ! Puisque le jour finit et que vos forces sont épuisées, entrez donc dans le hameau, informez-vous. » Ayant parlé, elle se remit en marche, mais le jeune homme la suivit lentement à distance, murmurant : « Trois fois, cinq fois, j'ai parcouru les fleuves antérieurs ; on y trouve de gracieuses beautés, mais elles ne peuvent rivaliser de fraîcheur avec celle-ci. N'est-ce pas Thường-nga 嫦娥 [4] qui vient habiter sur la terre ? Sont-ce les neuf fées [5] qui descendent du Ciel ? »

Etant arrivé devant la porte, il salua et s'informa, disant : « Le jour baisse, le chemin est long, je [6] demande un asile dans cette honorable demeure. Au

---

[1] Dans le dialogue, cet homme se désigne par 小生 *tiểu sinh* « petit homme » et il appelle son interlocutrice 小妹 *tiểu muội* « petite sœur cadette », plus loin il l'appelle 小姐 *tiểu thư* « petite sœur aînée ».

[2] C'est l'ornement du giao-long, qui a au cou un collier ou goitre blanc.

[3] Phan-an ou Phan-nhạc 潘岳, dont le surnom 字 *tự* était An-nhân 安仁, vivait au IIIe siècle de notre ère. D'après les annales de la dynastie des Tấn 晋 (Tsin), il était si beau dans sa jeunesse que lorsqu'il se promenait, toutes les femmes lui jetaient des fleurs, au point d'en remplir son char.

[4] Femme de l'archer Hậu-y, qui vécut sous l'empereur Nghiêu 堯. Ayant dérobé la drogue d'immortalité à son mari, elle se réfugia dans la lune, où elle habite le palais du Grand froid. Certains disent qu'elle fut changée en un crapaud que l'on croit reconnaître dans les taches de la lune. Cette tradition est chinoise ; pour les Annamites du peuple, les taches de la lune représentent un banian (*cây đa*) et un homme. Voici la légende courante à ce sujet : un homme avait planté un banian et avait recommandé à sa femme de l'arroser chaque jour. La femme oublia certain jour la recommandation ; voyant arriver son mari, et ayant peur d'être battue, elle urina au pied de l'arbre. Celui-ci, outré de ce procédé, s'envola dans la lune ; l'homme qui s'était accroché à ses racines pour le retenir, fut emporté par lui. Depuis, les Annamites évitent soigneusement de satisfaire leurs besoins sous cet arbre qui est sacré en Annam comme aux Indes. En Provence, on dit qu'on voit dans la lune un homme et son fagot de bois. Cet homme, ayant ramassé du bois le dimanche, fut par punition, transporté dans la lune avec son fagot.

[5] 九仙 *cửu tiên* ce sont les suivantes de la Reine Mère de l'Ouest 西王母 *Tây-Vương mẫu* qui, d'après les croyances des sectateurs de Lao-tseu, habite un palais sur le mont K'ouen-louen 崑崙, à l'Ouest de la Chine.

[6] L'étranger se désigne maintenant par 小子 *tiểu tử* « petit enfant, petit fils ».

point du jour, je continuerai ma route. Touché de votre bienfait, je ne l'oublierai jamais. »

Le seigneur Bê, voyant un homme d'aspect puissant, de haute stature, prononçant de douces paroles, acquiesça aussitôt en disant : « Noble étranger, ne demeurez pas dans l'allée, je vous prie d'entrer où se repose l'hirondelle ». Cet homme entra dans la maison et s'assit à droite de la table. Le thé bu, le seigneur Bê l'interrogea disant : « Noble étranger, votre haute famille, votre noble pays, vos nobles nom et surnom, quels sont-ils ? Où allez-vous maintenant ? Quel est votre précieux talent ? Le vent qui souffle vous a fait tomber dans ce pauvre hameau dévasté. » Cet homme se leva, joignit les mains, fit face et dit : « J'appartiens à la famille des Dragons 龍 姓 ; je suis du hameau de Sóc-giang 朔 江 村, xã de Trừng-hà 澄 河 社 (1). Mon nom est Hải-sinh 海 生 (2). Maintenant je vais à Hanoi me présenter aux examens. Mes serviteurs ont pris les devants. Mes pieds sont faibles, j'ai dû marcher lentement. » Le seigneur Bê, entendant ces paroles éloquentes, répondit couramment (3). L'entretien fut correct, Bê n'eut aucun soupçon. Il manda Trần-sinh pour les présenter l'un à l'autre. Ensuite, ainsi qu'il était naturel, on apporta une table, avec du vin et des gâteaux. Les trois hommes burent ensemble et cessèrent lorsqu'ils furent étourdis par le vin.

Trần-sinh entra ensuite dans la bibliothèque, arrosa, épousseta le lit et la natte et y conduisit Hải-sinh pour qu'il pût se reposer.

Revenons à Ngọc-quyên : après avoir servi à sa mère le thé et le riz, elle se retira dans sa chambre. Elle pensait : « Ce soir, dans le chemin, j'ai rencontré cet homme ; son aspect était sympathique, mais je n'ai pu l'interroger. Maintenant, il est venu chercher ici un asile ; mon père et mon frère boivent avec lui. Je vais essayer de m'approcher de l'écran pour le voir en cachette. » Gardant le silence, elle vit cet homme qui parlait debout ; l'amour pénétra aussitôt dans son cœur. Lorsque tout fut calme dans la bibliothèque, elle retourna à sa chambre, disant en elle-même : « Les intentions du Ciel et de la Terre sont d'ouvrir la voie à des aventures étonnantes ; les choses anciennes que recèlent les fleuves et les monts jettent de nouveau leur éclat. » Pendant cette nuit, elle était agitée, se tournait sur son lit sans pouvoir dormir. Enfin elle se leva, attisa la lampe et s'assit en silence. Soudain, elle sentit comme un vent frais qui venait doucement, et entendit le bruit des pas d'un homme. Enfin, de l'autre côté de la porte, une voix murmura : « Avez-vous l'intention de couper la fleur, les

---

(1) Fait partie du canton de Phù-dung 芙 蓉 總, châu de Hà-quảng 河 廣 州, province de Cao-bằng.

(2) Signifie « né de la mer », ainsi qu'il sied à un dragon, habitant des ondes.

(3) 答 如 流 mot à mot « répondre comme l'eau coule ». C'est la même idée qu'en français.

fleurs sont nombreuses sur l'arbre ; laissez votre cœur recevoir la clarté de la lune, la lune vous prodiguera ses rayons. » [1]

Le cœur de Ngọc-quyên devina que c'était Hải-sinh, et elle s'écria aussitôt : « Se peut-il qu'un homme ignore ainsi la politesse et la discrétion ? Celui-là ne diffère pas d'un animal ! Vous venez ici dans la nuit inviolable. Que voulez-vous donc faire ! » Hải-sinh répondit aussitôt : « L'homme qui vit sur la terre est périssable comme la fleur du printemps, comme la lune de l'automne [2]. Si le temps passe, si l'on attend, la fleur se flétrit, la lune s'ébrèche. Voulez-vous laisser venir le soir ? Songez que les fleurs de votre jeunesse ne renaîtront pas. Mademoiselle, vous qui avez l'intelligence éclairée, ignorez-vous cela ? Songez donc que sur la terre et dans le ciel existent les deux principes *Âm* 陰 et *Dương* 陽 [3]. Pourquoi nous tiendrions-nous à l'écart l'un de l'autre ? J'ai rencontré un étranger qui m'a transmis cet ordre d'en haut : Nous sommes liés par les chaînes du destin [4], vous et moi, et c'est pourquoi j'ai bravé tous les périls pour venir vers vous. »

Hải-sinh ouvrit alors la porte de la chambre et entra en disant entre ses dents : « Combien de fois pourrai-je posséder le virginal vallon des pêchers [5] ? Combien de fois m'unirai-je à cette fée ? » Ngọc-quyên dit : « Vous dites que nous sommes unis par les chaînes du destin, quelqu'un a-t-il entendu ces paroles ? Ne prenez-vous pas cet étranger à témoin pour me faire croire vos mensonges ? Si vraiment le destin nous lie, ne faut-il pas que les paroles d'une entremetteuse [6] accordent nos parents ? Si vous voulez employer la force pour abuser de moi, si vous désirez que notre union se fasse comme sous

---

(1) Cela signifie : Il faut essayer et on aura beaucoup de chances de réussir.

(2) C'est-à-dire la lune du 15e jour du 2e mois de l'automne, lune du milieu de l'automne 中秋 *trung thu*. C'est en ce jour de pleine lune que l'on célèbre ce que les Européens appellent en Annam la fête des enfants. Ceux-ci se promènent dans les rues, portant des lanternes aux formes variées et aux couleurs éclatantes et chantant une chanson obscène dont nous donnerons le sens exact, parce qu'on en a proposé trop de versions fantaisistes. « La bonne femme vend du charbon, elle a la vulve noire, noire. La bonne femme vend du coton, elle a la vulve blanche comme du coton. *Hò khoan.* » Et ainsi de suite, toutes les couleurs y passant. — Les jeunes gens et les jeunes filles se réunissent et, pendant que l'on frappe sur un fil de fer tendu à terre au-dessus d'un tambour, ils joutent, chantent des chants alternés, des chants d'amour, bien entendu, tout-a-fait analogues aux chants sur la montagne des habitants de la Haute Région.

(3) Les deux principes opposés qui, se pénétrant, donnent naissance aux êtres dans la cosmogonie chinoise.

(4) 因緣 *nhân duyên*. Littéralement, « la chaîne des causes ».

(5) 桃源洞 *đào nguyên động*, virginal vallon des pêchers. 源 *nguyên* signifie « source claire sortant du rocher », d'où « principe, origine, pur, commencement », qui est devenu le sens général actuel. Le pêcher est le symbole du mariage.

(6) 媒妁 *môi trước*. Le mariage rituel ne peut être accompli que si les premiers accords sont entamés par l'entremise d'un tiers, homme ou femme, quelquefois les deux, suivant les tribus.

les mûriers, comme sur les bords de la rivière Bôc (1), alors tuez-moi (2) plutôt. Sortez au plus vite. »

Hải-sinh salua et dit doucement : « Je suis le fils du roi des Dragons, qui viens en personne m'unir à vous. Après que nous aurons terminé notre doux entretien (3), sera-t-il difficile de faire intervenir l'entremetteuse ? » Ayant ainsi parlé, il prit la main de Ngọc-quyên, monta avec elle sur le lit et ils dormirent ensemble.

Au chant du coq, Hải-sinh dit à Ngọc-quyên : « La nuit prochaine, je viendrai de nouveau jusqu'au matin. » Ensuite, il prit congé du seigneur Bè et de Trần-sinh, et partit. Chaque nuit, il revenait et partait au chant du coq, et il en fut de même pendant cinq nuits. Alors il prit la main de Ngọc-quyên en lui disant : « Le roi, mon père, m'a ordonné de revenir, je dois obéir à cet ordre et me séparer de vous. L'an prochain, à la fête du solstice d'été (4), (c'est le jour où le roi mon père rassemble [les dragons] des quatre mers), je viendrai vous chercher, et nous retournerons ensemble au palais, où nous jouirons du bonheur et de la gloire. Si vous êtes grosse, veillez à la période de six cycles (5) et prenez soin de vos précieux membres. Ne vous inquiétez de rien. » Ayant ainsi parlé, ils se séparèrent et il partit.

---

(1) Allusion à la strophe 6 de l'article 1 du Lo-ki 樂記, chap. XVII du *Li-ki* 禮記 ainsi conçu : 鄭衛之音亂世之音比於慢矣桑間濮上之音亡國之音也其政散其民流誣上行私而不止可也. « Les chants des pays de Trịnh et de Vị étaient les chants d'une époque troublée, ils inspiraient le mépris (des rites). Sous les mûriers, sur les rives de la Bôc, les chants étaient ceux d'un pays ruiné, dont le gouvernement s'affaiblissait, dont le peuple se dispersait. Dans ces pays, les supérieurs étaient calomniés, les particuliers n'avaient en vue que leur bien personnel et ne pouvaient être arrêtés (dans la voie du désordre). » En littérature, « chants de Trịnh » signifie « chants licencieux ». « Sous les mûriers, sur les rives de la Bôc » s'entend des unions sexuelles contraires aux règles admises. La Bôc est une rivière de l'ancien pays de Vị, dans lequel on cultivait beaucoup de mûriers.

(2) Ngọc-quyên se désigne, dans cette phrase, par le caractère 妾 *thiếp* qui signifie « épouse de second rang ». Ce caractère signifiait primitivement « esclave introduite dans le gynécée ».

(3) 好事好事成 *hảo sự hảo sự thành*. Littéralement « la belle chose, la belle chose accomplie entièrement ».

(4) 端陽節 *doan dương tiết* Le 5e jour du 5e mois. C'est, en Chine, le jour de la fête des Dragons. On la célèbre par des joutes sur l'eau. Les embarcations, qui rivalisent de vitesse, ont autant que possible la forme d'un dragon. C'est ce jour-là que s'accomplit la transformation de certains poissons en dragons. Chez les Annamites, on cueille des herbes qui deviennent des remèdes, c'est l'analogue de nos herbes de la Saint-Jean. On capture aussi des serpents, dont la tête devient une panacée, mais il faut, pour que ces herbes ou ces têtes acquièrent cette vertu, que la cueillette en soit terminée avant le lever du soleil.

(5) 六甲 *lục giáp*. 1er caractère du cycle, pris ici pour mois. On voit plus loin que le transcripteur de la légende croit que les premiers mouvements du fœtus n'ont lieu que vers le 6e ou le 7e mois de la grossesse. Il faut remarquer que les mois sont lunaires dans le calendrier chinois. Cf. GILES, *Chinese-english dictionary*, p. 116. 六甲 « The gravid uterus ».

Depuis que Ngọc-quyên avait été imprégnée de la semence du dragon 蛟龍 *giao-long*, elle avait eu des frissons, et elle mangeait moins. Après 6 ou 7 mois, elle sentit des mouvements dans son sein, comme si elle était grosse. Elle l'avoua secrètement à sa mère ; sa mère rapporta le fait à son mari ; celui-ci entra dans une grande colère, disant : « Cette brute monstrueuse a osé cela ? Que ne puis-je rejeter au loin toutes les femmes ? Comment le bruit de ce malheur ne se répandra-t-il pas, détruisant l'honneur de notre maison ? Est-il nécessaire de laisser vivre cette fille débauchée ? » Aussitôt, saisissant son glaive, il se précipita dans la chambre pour la tuer. Elle se jeta à genoux et dit d'une voix gémissante : « Je voudrais, ô mon père, que vous écoutiez ces quelques paroles ; je sais que mon crime mérite la mort ; mais après la mort on ne ressuscite pas, et qui remplira auprès de vous mes devoirs de fille ? Des personnes de l'antiquité furent ainsi sous l'influence des dragons rouges ou bleus et elles enfantèrent Đường-nghiêu 唐堯 et Văn-đê 文帝 qui furent tous les deux de saints et sages rois (1). Il ne faut donc pas s'étonner et exagérer outre mesure ce que j'ai fait. Je vous prie donc de me laisser ma triste vie pour célébrer votre vertu. »

Sa mère, entendant ses sanglots déchirants, l'embrassa en pleurant aussi. Le père, touché, différa sa vengeance, mais il tenait prêt un glaive aiguisé pour tuer les petits « giao » à leur naissance.

Les jours suivent les jours ; à l'automne, à l'hiver, succède le printemps ; à la fin du printemps se joint le commencement de l'été ; le temps de plier un doigt et une année s'est déjà écoulée ; en un clin d'œil le cinquième mois est revenu. Bê a commandé les serviteurs de sa maison, les jeunes hommes du village, il a préparé des armes, fait garder soigneusement les issues de sa demeure, il entoure entièrement d'un filet solide sa fille couchée sur son lit et attend, assis auprès d'elle, son sabre affilé dans la main.

Nous sommes arrivés au quatrième jour (du cinquième mois), le ciel est pur, le soleil brillant ; dans le hameau, toutes les femmes font les préparatifs de la fête du solstice. A l'aube du cinquième matin, on procède à la cérémonie des gâteaux de l'eau courante, que l'on jette dans le fleuve, pour honorer les mânes de Khuất-nguyên 屈原 (2). Le soir, au commencement de la première veille,

---

(1) Nghiêu 堯, un des empereurs semi-fabuleux de la Chine (2357 à 2286 avant J.-C. Sa mère, Khánh-đô 慶都, troisième femme de l'empereur Cốc 嚳, aurait été fécondée par un dragon rouge et aurait mis Nghiêu au monde, au bout de 14 mois, à Đan-lăng 丹陵, d'après les Chroniques de bambou 竹書 *trúc thư*.

Văn-đê 文帝, des Hán 漢 (179 à 157 avant J.-C.), fils de l'empereur Cao-đê 高帝. A l'époque où elle devint enceinte, sa mère rêva qu'un dragon se posait sur sa poitrine. (前漢書 Chroniques des Hán antérieurs).

(2) Khuất-nguyên, poète et ministre du pays de Sở 楚. Banni de la cour, il ne put supporter sa disgrâce et se noya dans la rivière Mịch-la 汨羅, le 5e jour du 5e mois en 295 avant J.-C. Depuis cette époque, on jette dans la rivière des tubes de bambou remplis de riz en offrande. Sur la fête actuelle, voir DE GROOT : *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*, t. I, p. 346 et suiv. Cette fête n'existe pas en Annam.

alors que la lune, à son premier quartier, brille faiblement, faisant pénétrer sa clarté semblable à une lueur naissante dans les allées et les passages. Bê renouvelle ses ordres à tous ses hommes, leur commandant de veiller debout, les armes à la main, immobiles et silencieux ; s'ils voient des formes étranges, ils devront les entourer et les mettre à mort, ils obtiendront une récompense. Tous reçoivent l'ordre, et tous s'y conforment, n'osant l'enfreindre. Voici la deuxième veille, la lune a tourné derrière les montagnes de l'Ouest, les étoiles sont devenues plus brillantes, mais la clarté s'est amoindrie. Jusqu'à la fin de la cinquième veille tout est tranquille. Le crépuscule du matin paraît, le zéphyr parfumé vient frapper les narines, la fraicheur du matin pénètre l'homme. Dans son filet, Ngọc-quyên se plaint de la soif, elle demande une coupe d'eau fraîche, pour hâter sa délivrance [1]. Sa mère, auprès d'elle, a son cœur aimant comme transpercé d'un poignard ; vite elle apporte la coupe d'eau, et entr'ouvre le filet pour l'offrir. A peine la jeune femme a-t-elle bu, qu'aussitôt deux « giao » naissent et, par l'ouverture du filet, courent et s'échappent. De nouveau, un « giao » naît, et fuit par la même ouverture; mais Bê, le frappant de son sabre, lui coupe le bout de la queue, environ un pouce 寸. C'est pour cela que les hommes l'appelèrent ensuite le Monsieur coupé [2], mais il réussit aussi à s'enfuir.

Tous les hommes poursuivirent ces dragons dans une rizière et les entourèrent pour les prendre, mais soudain la terre trembla avec un grand bruit, comme si le ciel tombait ; le sol s'entr'ouvrit et ils disparurent. On ne put ni les retrouver ni les prendre. On vit seulement dans la rizière trois gouffres béants ayant chacun environ six coudées de diamètre ; quant à leur profondeur, elle atteint la couche d'eau, cette couche d'eau étant elle-même sans fond. Ces abîmes existent encore maintenant.

On raconte que Cut demeure dans le torrent qui passe devant le hameau de ce xã 本社村 et que, plus tard, il causa la perte de beaucoup de gens. Quant à ceux qui se rappelaient la phrase que Ngọc-quyên avait dictée [3], ils n'avaient pas de mal. Ce torrent est appelé communément le torrent du serpent, Khuổi ngù. Un proverbe en langue thổ s'exprime ainsi : « Cốc gíu uàng Bó, pỏ gíu uang Ròng, đong gíu tả Hiến » [4].

Bê n'ayant rien pu faire contre les dragons, ramena tous ses gens à la maison. Lorsqu'arriva l'heure *ngọ mùi* 午未, de sombres nuages couvrirent les quatre horizons, une grosse pluie remplit l'espace. La mère de Ngọc-quyên et les personnes qui l'assistaient la délivrèrent de son filet ; elle s'avança

---

(1) J'ai trouvé la même coutume chez les Yao. On fait boire une tasse d'eau fraîche à la parturiente, pour hâter, soit l'accouchement, soit la sortie du placenta.

(2) 𠟕 *cụt* « coupé ». Le caractère est un idéo-phonétique démotique annamite. Le mot tày usité dans le pays est *ơ cùn*.

(3) Voir page suivante.

(4) Ce qui signifie en tày du pays : « Le nid est dans le gouffre Bó, le père est dans le gouffre Rong, ensemble ils sont dans le fleuve Hiến ».

au-devant de son père et de sa mère et s'agenouilla devant eux en pleurant et disant : « Mon crime contre la piété filiale est grand, mais je vous prie de n'y plus penser. Dès maintenant le Giao-long s'est emparé de mes âmes et de mes esprits vitaux 魂魄 ; ma matière corporelle 料 (1) ne revivra plus. Je n'ajouterai plus qu'une parole : dorénavant lorsque les fils et les petits-fils du clan Bê rencontreront un Giao d'eau, qu'ils élèvent aussitôt la voix disant : « Nà Mò, Bản Vạn, Khâu Cỏi, tả Lạn (2), ta mère est du clan Bê, ne me cause aucun dommage. » S'ils parlent ainsi, rien ne leur arrivera. Rappelez-vous, rappelez-vous ! » Ayant parlé, elle mourut. Le père et la mère regrettèrent leur fille. Après l'avoir ensevelie et l'avoir mise au tombeau, ils y gravèrent cette inscription : « Tombeau de Ngọc-quyên, de la famille Bê, épouse de Hải-sinh. »

Quelques années plus tard, Bê et sa femme passèrent et disparurent. Trân-sinh accomplit les rites funéraires pendant plus de dix jours. En même temps, on entendait, sous les eaux du fleuve, le son des tambours. On dit ensuite que c'étaient Ngọc-quyên et Hải-sinh qui célébraient la mort de Bê et de sa femme. Une quantité innombrable de poissons morts flottèrent sur les eaux du fleuve.

Trân-sinh passa sur la terre, se conformant aux intentions de son père ; la concorde et la paix régnaient dans la région ; parmi les vieillards, parmi ceux de sa lignée, il n'en était point qui ne le respectât et ne l'honorât. Ses descendants furent nombreux. Lorsqu'arrivèrent les années de l'empereur Chiêu-thống, de la dynastie des Lê 黎昭統, ils suivirent le Grand Précepteur de Điền-châu 田州 lorsqu'il reprit la citadelle de Thăng-long 昇龍 (3). Ensuite, lorsque les rebelles Tây-sơn 西山 furent vainqueurs, lorsque le pont flottant

---

(1) Nous rappelons que, d'après les croyances des peuples de civilisation chinoise, les hommes ont trois âmes spirituelles 三魂 *tam hồn* et sept esprits vitaux 七魄 *thất phách* ; les femmes, chez lesquelles domine la matière, ont neuf esprits vitaux au lieu de sept. On voit par ceci que les Giao-long sont ici des êtres incorporels, puisqu'ils ne s'unissent en réalité qu'aux âmes et aux esprits des humains. Matière est rendue par 料 *liệu* « boisseau de riz décortiqué » qui a pris le sens de « calcul », de « matière », etc.

(2) Ces mots signifient « la rivière Mò (du bœuf), le village Vạn, la montagne Cỏi, le fleuve Lan ». C'est, sans doute, la transcription d'une invocation bouddhique en sanscrit, car elle commence par *namo* « salut ». Les Annamites transcrivent 南武 *nam vu*. *Cỏi* signifie en tày l'églantine blanche, et *lan* la falaise. Dans la province de Tuyên-quang, ce dernier mot est prononcé *đan*.

(3) Le grand précepteur de Điền-châu, dont il est question ici, est un des grands fonctionnaires chinois qui, en 1787, vinrent essayer de rétablir le roi Chiêu-thống sur son trône. On sait qu'après avoir battu les rebelles Tây-sơn, ils s'emparèrent de Hà-nội, et restaurèrent effectivement le pouvoir de ce roi. Mais, au commencement de 1788, exactement le 1er jour de l'année annamite, les Tây-sơn rentrèrent par surprise à Hànội ; les Annamites fidèles et les Chinois fêtaient le Têt sans avoir pris les plus élémentaires précautions pour se garder. Ils s'enfuirent en désordre, le pont qu'ils avaient jeté sur le Fleuve Rouge 菩提江 Bồ-đề giang se rompit ; la plupart des partisans du roi furent pris, tués ou noyés. Nous savons que le tri-phủ Sầm-nghi-Đống 岑宜棟 passa par Cao-bằng, c'est sans doute lui que suivit notre Bê. Sầm-nghi-Đống s'étrangla de désespoir en voyant fuir ses soldats lors du désastre de Hànội.

sur le fleuve Bồ-đề 菩提江 fut rompu et que les soldats périrent en foule innombrable, les descendants de Trần-sinh disparurent et on n'a plus su ce qu'ils étaient devenus.

∴

La légende qui suit nous a été envoyée par M. Vi-văn-Lâm 韋文林, originaire de Lạng-sơn, alors bang-tá 幫佐 de Định-lập 定立. Le temps nous a manqué pour visiter le temple, situé sur la route de Lạng-sơn à Lộc-bình.

LÉGENDE DU GIAO-LONG 蛟龍 DE BẢN-MÒNG.

En la 7e année de Gia-long 嘉隆 (1), dans le hameau de Bản-mòng 本夢村, xã de Tầm-nguyên 尋源社, canton de Vân-mộng 雲夢總, châu de Lộc-bình 祿平州, phủ de Trường-khánh 長慶府, province de Lạng-sơn 諒山, vivait un homme nommé Hoàng-chí-Nghĩa, dont la femme s'appelait Liêng-thị-Piai (2). Ils avaient une fortune suffisante et, en exerçant leur profession, ils s'aimaient tendrement. Dans ce hameau, ils étaient les premiers en ce qui concerne la douceur et la vertu ; aussi n'avaient-ils que des amis.

Un certain jour, que la pluie tombait, ne pouvant aller défricher les collines, ils étaient restés ensemble dans leur maison. Hoàng-chí-Nghĩa dit à sa femme en soupirant : « Je ne sais si, dans une vie antérieure, nous avons péché en quoi que ce soit, de sorte que, dans la vie présente, nous avons déjà dépassé quarante ans et nous n'avons point d'enfant ». Après avoir dit cela, il laissa couler ses larmes et sanglota. Sa femme, qui était assise, accourut vers lui et chercha à le consoler, disant : « Nous avons toujours pratiqué la vertu ; nous avons suivi strictement les règles religieuses ; pour quelle raison le Ciel nous punirait-il ? Mais j'ai entendu dire que près d'ici, au pied de cette haute montagne que nous nommons Khẩu-phẩy (3), se trouve un petit temple, séjour de la Grâce surnaturelle. Depuis de longues années, ceux qui vont y prier sont exaucés. Pourquoi ne préparerions-nous pas une modeste offrande et n'irions-nous pas dans ce temple pour supplier la Divinité, avec un cœur sincère ; ne le pourrions-nous pas ? » Le mari, entendant sa femme lui parler ainsi, lui

---

(1) Il est curieux de voir une légende située dans le temps à une époque aussi rapprochée.

(2) Prononciation tày des caractères 洽氏沛. Hoàng-chí-Nghĩa est, au contraire, la prononciation sino-annamite des trois caractères 黃志義.

(3) Cette appellation de Khâu, réservée dans l'Ouest aux montagnes semi-calcaires, semi-granitiques, paraît être appliquée indifféremment, en langue tày, à toutes les montagnes, dans la province de Lạng-sơn et dans le 1er Territoire Militaire (partie de l'ancienne province de Quảng-yên). Sur la carte, le nom de la montagne est Cao-Vai ; presque tous les noms de lieu sont estropiés ainsi en pays tày. Nos officiers topographes n'étaient pas toujours des polyglottes !

donna raison ; son cœur fut rasséréné. Ils préparèrent leur offrande et la portèrent au temple, où ils prièrent et accomplirent les rites voulus. Ensuite, les deux époux jeûnèrent pendant trois jours, puis ils portèrent de nouvelles offrandes au temple, brûlèrent de l'encens, gémirent, supplièrent et s'en retournèrent. Pendant six mois, ils allèrent ainsi au temple une fois chaque mois.

Un certain jour, la femme étant allée travailler revint accablée de chaleur ; elle descendit donc dans la rivière pour s'y baigner. Après s'être baignée, elle ressentit une douleur si vive qu'elle pouvait à peine la supporter. Elle revint à la maison, mais le soir, elle ne put ni manger ni boire. Elle alla se coucher et s'endormit aussitôt. Le mari, voyant sa femme souffrir ainsi, l'avait invitée à aller se reposer; resté seul, il se sentit accablé de tristesse ; prenant un plateau chargé de vin, il alla s'asseoir sur le bord de la vérandah, et se mit à boire pour se récréer. Il but ainsi jusqu'à la troisième veille. Tout-à-coup, il entendit sa femme pousser de grands cris. Il courut aussitôt vers elle et la trouva couverte de sueur. Il lui demanda alors pourquoi elle avait crié ainsi. Elle lui répondit : « J'ai fait un rêve étrange : j'ai vu, au milieu d'un nuage qui environnait la maison, un enfant paraissant âgé d'environ cinq ans ; un serpent entourait cet enfant de ses replis. Il s'avança vers moi et, comme je tournais la tête pour l'examiner, l'essence du nuage pénétra dans ma tête, et j'en ressentis une douleur si vive que je n'ai pu la supporter ; c'est pourquoi j'ai crié. M'étant réveillée, j'ai vu que ce n'était qu'un songe, mais n'est-il pas extraordinaire ? » Le mari, l'ayant entendue parler ainsi, comprit qu'elle était effrayée, et chercha à l'apaiser par ses caresses. A partir de ce moment, cette femme devint enceinte, et, après plus de dix mois (1), elle accoucha d'un œuf, gros à peu près comme celui d'une oie, et ensuite, elle mit au monde un garçon très beau. Les deux époux en furent très heureux. Cependant le mari considérait cet œuf avec étonnement. Il voulut aller le jeter au loin, mais ensuite il le regretta, car il désirait savoir ce qui se trouvait dans l'œuf. Il le donna donc à couver à une poule, et, après trente jours, il en sortit un serpent de la grosseur d'une baguette à manger. Les deux époux considérèrent ce serpent, il était resplendissant, orné des cinq couleurs et portait sur la tête une sorte de couronne (2). Lorsqu'on l'eut nourri pendant quatre ou cinq ans, il atteignit la grosseur de la cuisse d'un homme. Après six nouvelles années, il était gros comme la poutre maîtresse d'une maison. Lorsque l'enfant humain fut grand, on lui donna le nom de Hoàng-khắc-Sản 黃 克 產 (3); quant au serpent, il fut nommé Hoàng-khắc-Nguyên 黃 克 源.

---

(1) Il est de règle que les enfants merveilleux restent plus de dix lunes dans le sein de leur mère.

(2) Litteralement *nia* ; c'est une espèce de panier en bambou tressé, à bords peu élevés.

(3) Nous verrons plus loin que cet enfant est appelé Chí-sản 志 產. Nous pouvons remarquer que 產 *sản* signifie « produits de la terre » et 源 *nguyên* « source ».

Le vieillard voyant le serpent devenir grand et considérant qu'il ne pouvait plus le nourrir, lui dit : « Cherche un endroit où tu puisses trouver facilement ta nourriture, et tu iras te la procurer ». Le serpent, qui parlait la langue des hommes, demanda à son père d'aller lui-même découvrir un gouffre profond et large de la rivière, où il pourrait le lâcher. Le vieillard le conduisit près de là, à un gouffre nommé Vằng-khắc (1), et l'y jeta. Depuis ce moment, lorsque le vieillard allait se baigner, il appelait Khắc-nguyên qui venait à la surface de l'eau et lui frictionnait le dos.

Ensuite, le vieillard s'enquit d'une épouse pour son fils Chí-sản (2). Au moment où on but le vin des épousailles, les invités étaient fort nombreux, et on oublia d'avertir le serpent, si bien qu'il ne connut pas le visage de sa belle-sœur. Cinq jours après la fin de la fête, la bru se conforma à la coutume du *qui ninh* (3) (la coutume des Thổ de ce pays-ci est que, cinq jours environ après le mariage, la mariée retourne habiter chez ses parents ; un cortège composé de personnes des deux familles l'y accompagne ; lorsqu'elle a eu un enfant, elle revient à la maison de son mari). Donc, lorsque la bru eut passé cinq jours avec son époux, elle revint chez ses parents ; le chemin qu'elle suivait passait par le gouffre Vằng-khắc. Pendant qu'elle le traversait, vêtue d'une très belle robe rouge, son beau-frère Khắc-nguyên (le Giao-long), monta à la surface de l'eau, et l'enveloppant de ses replis, il l'entraîna dans le gouffre où elle disparut. Les personnes qui l'accompagnaient revinrent en courant annoncer ces événements à son mari et toute la maisonnée sanglota à haute voix.

Le vieillard pensa que c'était certainement Khắc-nguyên qui l'avait ravie et, pour s'en assurer, il feignit d'aller se baigner en s'armant d'un sabre, décidé à trancher le cou du Giao-long si la chose était vraie. Arrivé au gouffre, il se dépouilla de ses vêtements et appela Khắc-nguyên ; aussitôt le Giao-long apparut pour lui frictionner le dos. Le vieillard, continuant à feindre, dit : « Hier une femme vêtue d'une robe rouge est passée par ici, le pied lui a manqué, elle est tombée dans la rivière et s'est noyée, n'en sais-tu rien ? » Le Giao-long répondit : « Pardon, mon père, le pied ne lui a pas manqué ; en vérité elle est passée par là hier, j'ai remarqué sa beauté, et, montant à la surface de l'eau, je l'ai enveloppée de mes replis et l'ai emportée dans le palais des

---

(1) *Vằng* signifie « gouffre » en tày. Par suite de différences dialectales, ce mot a été orthographié « Uang » dans la légende de Bản-chủng.

(2) Voir note 3, page précédente.

(3) 歸寧. On qualifiait ainsi la visite que faisait la nouvelle mariée à ses parents, après la célébration du mariage. On voit que cette visite dure longtemps chez les Tày ; pendant sa durée, la nouvelle mariée peut avoir commerce avec qui bon lui semble, son mari est obligé de lui faire la cour pour obtenir ses faveurs. Peut-être en était-il de même dans l'ancienne Chine, dont la morale sexuelle différait beaucoup de celle actuellement en usage.

eaux (1) pour en faire ma femme. » Le vieillard, l'entendant parler ainsi, fut enflammé de colère ; il prit son couteau dans sa main et le leva en disant : « Malheur à toi ! Pourquoi as-tu entraîné et tué la femme de ton frère cadet? » Il étendit ensuite le bras et lui porta un coup, mais le Giao-long l'esquiva et le reçut sur la queue, dont une partie seulement, environ une coudée annamite, fut tranchée. Il s'enfuit aussitôt et disparut. Le vieillard fut très fâché de ne pas avoir pu lui trancher la tête et revint à sa maison pour annoncer l'événement à sa femme et à son fils. Depuis cette époque, lorsque le vieillard allait se baigner, le Giao-long ne venait plus lui frictionner le dos. Plusieurs années après, le vieillard mourut, le Giao-long reparut et se rendit encore une fois à sa maison, ensuite on ne le vit plus jamais.

Mais ce vieillard avait pris une autre femme dont il avait eu un deuxième fils avant de tomber malade et de mourir. Quant au Giao-long, depuis cette époque, il suscita toujours le vent et la pluie favorables aux moissons, de sorte que, dans le pays, jamais plus les récoltes ne furent perdues. Le peuple reconnaissant ses bienfaits, éleva un temple pour l'y honorer. Et dans ce temple, on voit maintenant une statue du Giao-long, frottant le dos du vieillard. Plus tard, en la quinzième année Thành-thái (2), les habitants du pays adressèrent une supplique aux mandarins provinciaux afin qu'ils demandassent au roi un brevet de titre honorifique pour le Giao-long. Le roi consentit, et le créa « Général éclairé à la renommée universelle. »

Ceux qui désirent voir le temple et le gouffre les trouveront près de la route de Lạng-sơn à Lộc-bình. Près de la borne kilométrique 10, il y a un petit chemin à main droite ; en le suivant pendant environ trois kilomètres, on arrive au temple. Ce temple est en bois, il est situé sur la rive de la rivière Kỳ-cùng 淇窮江, un peu en amont du gouffre de Vãng-khắc.

*
* *

Les quatre légendes suivantes nous ont été envoyées par M. Arnoux, garde principal, délégué du Résident à Vạn-linh 萬靈, province de Lạng-sơn. La première est, comme on le verra, une version différente de celle qui précède. Il est probable que celui qui l'a rédigée est originaire du *châu* de Lộc-bình, et que ne trouvant rien sur place, il a donné la légende qu'il connaissait. La comparaison des deux versions est très intéressante ; elle indique les déformations que peuvent subir ces récits populaires tout en conservant un schéma commun. Il faut noter également que les éléments ajoutés se retrouvent dans d'autres légendes.

(1) 水宮 *thủy cung*. C'est le palais habité, au fond des gouffres profonds, par le Roi des Dragons.
(2) 成泰 1903.

LE SERPENT DE VÂN-MỒNG.

Dans le châu de Lôc-bình, canton de Vân-mông, xã de Vân-mông, il y avait autrefois un vieillard originaire du pays même. Lorsqu'il pleuvait fort, il descendait dans les eaux gonflées et écumantes de la rivière [1]. Un jour, il trouva un œuf dans son filet; il le jeta au loin et lança de nouveau son filet; de nouveau il retrouva et rejeta cet œuf et cela se répéta par trois fois; dans le filet il retrouva toujours l'œuf. Cela lui parut étonnant et il rapporta l'œuf qu'il donna à couver à une poule. Il en sortit un joli petit serpent.

Le vieillard nourrissait un troupeau de jeunes canards [2], qui chaque jour fouillaient la boue pour y chercher des vermisseaux afin de s'en nourrir. Le petit serpent les suivait et cherchait sa vie comme eux.

Un jour que le vieillard piochait, il frappa le serpent par erreur et lui coupa la queue ; de là vint à celui-ci le nom de « serpent à la queue coupée ».

Lorsque le serpent fut devenu grand, le vieillard le conduisit sur le bord du fleuve et lui dit : « Nous sommes pauvres et dénués de tout ; il m'est impossible de te monter une maison [3]. Il faudra que tu demeures dorénavant dans la rivière. Lorsque tu verras une jeune fille vêtue d'habits rouges, tu l'enlèveras pour l'épouser ». Ayant ainsi parlé, il jeta le serpent dans la rivière et retourna chez lui.

Après cela, toutes les fois que le vieillard venait au fleuve pour s'y baigner, il frappait l'eau trois fois en guise de signal, pour appeler. Alors l'extraordinaire serpent [4] prenait la forme d'un jeune garçon et montait à la surface de l'eau afin de frotter le corps du vieillard ; telle était sa coutume.

Plus tard, il arriva que le fils du vieillard prit femme. Trois jours après son retour de chez ses parents, la jeune femme vint au fleuve pour se baigner et

---

[1] Au Tonkin, surtout dans la haute région où les eaux sont très claires en temps normal, on profite, pour la pêche, des époques où ces eaux sont troublées par de grandes pluies.

[2] Au Tonkin, certains paysans sont éleveurs de canards. On obtient l'éclosion des œufs en grand en les mettant, dans un petit bâtiment, sur un lit épais de crottin de buffle. La fermentation produit une douce chaleur qui équivaut à l'incubation de la mère. Rien n'est curieux comme les troupeaux de petits canards allant barboter dans les rizières sous la conduite d'un gardeur. Ils accomplissent de vrais voyages pendant lesquels leur propriétaire les vend par petits groupes avant qu'il ne soient devenus adultes. On agit de même pour les oies.

En Provence, les *Gavots* du Dauphiné amenaient, à la saison favorable, des troupeaux de dindonneaux qu'ils vendaient de même.

[3] C'est-à-dire « de t'acheter une femme, de te construire une maison et de la meubler ».

[4] 異蛇 *dị xà*. Cette expression est employée toutes les fois qu'il est question du serpent. Nous ne l'avons pas toujours traduite.

laver la vaisselle. Le serpent, entendant le clapotement de l'eau, monta à la surface. Voyant une femme portant des habits rouges, il se rappela les instructions que le vieillard lui avait données ; il s'empara de la jeune femme et l'épousa, ignorant qu'elle était la bru du vieillard.

Le soir étant arrivé, le vieillard ne vit pas revenir sa jeune bru. Le jour suivant, il alla au fleuve et frappa l'eau, comme à l'habitude, pour appeler le serpent, mais rien ne répondit et il comprit que le serpent avait enlevé la jeune femme. Aussitôt, il retourna chez lui, prit une pierre à feu et un couteau, plongea au fond du fleuve et mit le feu à la caverne du serpent. La maison de celui-ci fut brûlée et détruite, le feu dura sans s'éteindre pendant deux ou trois mois et la fumée, s'élevant dans les airs, parvint jusqu'au territoire du xã de Hữu-lân 右鄰社 du châu de Ôn-châu 温州 (1). Le serpent sut donc qu'il avait commis une faute et s'en repentit ; il abandonna le cadavre de la jeune femme, qui flotta sur les eaux. En ce temps-là, il plut pendant trois jours, et une quantité innombrable de poissons morts vint flotter sur le fleuve (2). Le vieillard les recueillit et les vendit pour en consacrer le prix aux dépenses des funérailles. Le serpent fit cela par reconnaissance envers le vieillard qui l'avait nourri.

Le peuple du xã de Vân-mông, ému de ce prodige, éleva par la suite un temple 廟 *miếu*, sur la rive du fleuve ; il fut appelé Khắc-nguyên từ 克源祠 (3), et on y adore le serpent à la queue coupée, (en langue vulgaire : le temple du serpent génie Cụt) (4). Ce temple Cụt est doté d'un pouvoir transcendant et existe encore. Devant le temple se trouve une caverne profonde ; c'est l'endroit par lequel le serpent sort ou s'engloutit lorsqu'il veut manifester son pouvoir.

---

(1) Hữu-lân est situé à environ 16 kilomètres à vol d'oiseau de Vân-mông, au Sud-Sud-Ouest de ce village.

(2) Cette histoire de poissons flottants se retrouve dans un grand nombre de légendes. Elle est née sans doute d'un phénomène qui se produit quelquefois, bien qu'il soit très rare. Nous l'avons observé au printemps de 1901 ; nous nous rendions de Phủ-lý à Hưng-yên par le canal ; au matin, la surface des eaux du canal, puis du bras majeur du Fleuve Rouge, fourmillaient de poissons qui se jetaient hors de l'eau, comme si cette eau était empoisonnée. Tous les paysans étaient sur les bords du fleuve et prenaient le poisson sans difficulté. Ce fait curieux se produisait en même temps sur tout le Fleuve Rouge et ses défluents. Les Européens ne virent pas là l'hommage d'un dragon, désireux de donner aux hommes un dédommagement des ennuis qu'il avait pu leur causer ; ils prétendirent qu'au Yunnan une montagne s'était écroulée dans le fleuve, et que les minerais qu'elle contenait avaient empoisonné les eaux.

(3) Le temple est, comme on le voit, appelé d'abord 廟 *miếu*, puis 祠 *từ*, enfin plus bas, *đền*, qui est la prononciation annamite de 殿. Régulièrement, la première expression signifie : temple funéraire ; la seconde : temple bouddhique ; la troisième : palais d'un génie (taoïque). On voit combien peu on tient compte, ici, de ces déterminations.

(4) Dans le texte, ceci est en caractères démotiques annamites, dont la transcription est : *cái đền rắn thần Cụt*.

La légende suivante a été recueillie par le tri-châu de Bình-gia 平加, dans sa subdivision administrative.

On raconte dans le hameau de Bản-hậu 本厚, qu'à proximité du hameau se trouve une pierre plate ressemblant à un plateau 盤 *bàn* (1). Les personnes du village qui vont et viennent ont coutume de s'asseoir sur cette pierre pour prendre le frais.

Un jour, un vieux cultivateur du village, à son retour des forêts de la montagne où il était allé chercher sa provision de bois, s'assit sur ce plateau de pierre pour se reposer. Par inadvertance, il laissa tomber son sabre d'abatis sous la pierre, et, malgré ses recherches, ne put le retrouver. Alors, usant de sa force, il souleva cette pierre, la dressa et vit qu'au-dessous se trouvait un puits.

Plein de joie, il replaça la pierre comme elle était auparavant et courut au hameau où il dit aux habitants : « Ceux qui veulent boire de l'eau d'un puits auprès du village devront me vénérer comme un génie qui, aux quatre saisons, jouit des sacrifices. Que ceux qui veulent boire de cette eau le déclarent clairement (2). » Tous les habitants du hameau acceptèrent. Le lendemain matin, le vieillard conduisit les habitants du village à la pierre et leur ordonna de la dresser. Ensuite, il descendit dans le puits pour s'y baigner et y demeura assez longtemps. En tâtonnant, il mit la main sur deux œufs qui, tous les deux, resplendissaient des cinq couleurs. Il les rapporta chez lui, et les mit dans une jarre 釜 *phẩu* (3).

Au bout de quelques mois, l'un des œufs pourrit, l'autre devint un petit serpent. Le vieillard le nourrit pendant quelques années et il grandit peu à peu ; il l'instruisit et il comprenait toutes les pensées des hommes. Lorsque sa grosseur égala celle d'une natte de bambou roulée, le vieux cultivateur ne voulut plus le nourrir. Il prit un couteau et coupa la queue de ce serpent (4), puis le conduisit au puits, l'y jeta et retourna chez lui.

---

(1) Ce caractère signifie « plateau, table » ; sa forme vulgaire est *mâm* (plateau en cuivre ou en bois sur lequel on dispose les bols et les assiettes contenant les éléments d'un repas). *Bàn* est le numéral des tables et objets similaires.

(2) Le Génie, nommé par le roi sur la demande des habitants, est très souvent un bienfaiteur du village. Le système d'Evhémère peut s'appliquer d'une façon parfaite aux dieux d'Annam qui, pour la plupart, sont les hommes illustres du pays.

(3) Le caractère est erroné, c'est un démotique tày, qui se prononce *phủ*. *An phủ* signifie une grosse jarre analogue au *cái chum* des Annamites. Il est facile de voir par ailleurs que l'écrivain que nous traduisons est un Tày ; il écrit toujours 食水, manger de l'eau, pour boire ; c'est la traduction littérale de *kin-nam* tày. Un Annamite écrirait 飲 *ẩm*, qui a fait *uống* en annamite vulgaire. Le *phủ* (jarre) tày dérive sans doute du chinois 瓿.

(4) La légende ne donne pas la raison de cette mutilation, toujours expliquée d'une façon quelconque dans les légendes similaires.

Les années suivantes, lorsque l'air était brûlant, le vieux cultivateur allait au puits se baigner; il appelait le serpent qui lavait la poussière de son corps. Les gens du hameau qui allaient chercher de l'eau appelaient aussi le serpent qui venait manger le riz cuit et le levain (1) qu'on lui offrait.

Un jour, une jeune fille alla seule puiser de l'eau. Elle agita l'eau avec son bâton à porter les seaux et appela le serpent qui monta à la surface. Lorsqu'il vit que la jeune fille ne lui donnait rien, il déroula son corps et bondit sur l'eau en l'agitant comme s'il cherchait de la nourriture. La jeune fille regardait, mais le serpent, irrité de ne rien trouver, ploya son corps et s'élança vers l'endroit où elle se tenait debout. La jeune fille, effrayée, voulut s'enfuir, mais le pied lui manqua, elle tomba à la renverse dans le puits et se noya.

Après un certain temps, les parents de la jeune fille se mirent à sa recherche et trouvèrent son cadavre flottant dans le puits. Leur colère éclata et ils revinrent au village en courant, injurièrent le vieux cultivateur et exigèrent qu'il les indemnisât de la perte de leur fille. Le vieillard ne le pouvait, c'est pourquoi il alla sur le bord du puits, appela le serpent et l'interrogea sur la cause de la mort de la jeune fille noyée. Mais le serpent ne pouvait parler, seulement il pleurait, avouant ainsi. Le vieux cultivateur le menaça, disant : « Tu as été cause de la mort de cette jeune fille noyée et maintenant les gens me reprochent cette mort et demandent une compensation, ce qui me tourmente beaucoup. Dorénavant, tous les trois ans, l'année au mois intercalaire, tu reviendras ici une fois. » Le serpent, entendant le vieux cultivateur, le réprimander ainsi, pleura encore et disparut. Depuis cette époque, toutes les fois que l'année compte un mois intercalaire, les eaux inondent la campagne, alors au hameau de Bản-hầu la pluie tombe et l'eau coule rouge comme le sang répandu.

Plus tard, le vieux cultivateur mourut pauvre et il devint le Génie du village (2). Le peuple lui éleva un temple et, dans la suite des années, aux quatre saisons, on lui rendit le culte. Le serpent fut appelé Monsieur le serpent court 短蛇翁 *đoản xà ông*. Telle est la légende. En ce qui concerne les œufs de serpent qui auraient produit des dragons, dans le cours des années, on n'en a pas vu, et il n'en est pas question dans les contes populaires (3).

Quant au site pittoresque dans lequel est situé le hameau de Bản-hầu, il ne peut être comparé pour sa beauté à ceux d'une terre importante et cependant

(1) 麯 *khúc*. Ce caractère signifie levain, le radical 麥 *mạch* désignant le blé ou l'orge. Mais notre auteur a simplement voulu dire paddy, *khẩu cốc* en tày, la prononciation de 麯, ayant de l'analogie avec *cốc*.

(2) Le texte fait ici une erreur, il appelle le génie du village 神城隍 *Thần thành hoàng*; or le Thành hoàng est le génie des remparts, et non le génie du lieu. Les villages tày n'ont pas de rempart.

(3) On voit que les habitants de Bản-hầu en sont restés au stade primitif de la légende. L'animal est un simple serpent, et non un dragon pouvant prendre une forme humaine.

il ne manque pas de grâce. Le hameau est entouré d'une plaine dont les rizières grasses et fertiles lui assurent la richesse et l'abondance. Aux quatre points cardinaux, se trouvent des montagnes qui le protègent et un ruisseau tortueux l'arrose ; au loin, on voit la forêt et les prairies luxuriantes. Il semble que le Ciel a fortifié ce village comme une citadelle. En face du village, se trouve un grand chemin 官路 *quan lộ*, sans cesse parcouru par les voyageurs, que peuvent voir les habitants. Le hameau a également un saint temple du génie 神靈廟 *thần linh miếu* (ce génie est le vieux cultivateur qui éleva le serpent). Toutes les années, au quinzième jour de la première lune, le peuple en fête vient saluer le génie et lui demander le bonheur ; les filles et les garçons chantent et se réjouissent ensemble pendant trois jours et trois nuits, puis se séparent pour retourner à leurs demeures se livrer à leurs occupations (1). Et, au premier jour du cinquième mois, on célèbre la cérémonie d'ouverture de la rizière ; au cinquième jour du dixième mois on célèbre la cérémonie de clôture de la rizière. A chacune de ces cérémonies, on opère comme à celle du premier mois (2).

La transcription de la légende qui suit a été envoyée à M. Arnoux, par le tri-châu de Bắc-sơn 北山.

LE GIAO-LONG DE HƯNG-VŨ.

Me conformant à vos ordres, j'ai l'honneur de vous envoyer la légende du grand œuf qui se trouvait dans le ruisseau de Mò-háo 㖼耗 (3), au territoire du xã de Hưng-vũ 興武社 (4) et qui produisit un serpent.

Ayant interrogé les notables et les anciens du village, ils m'ont répondu : La tradition rapporte (5) qu'autrefois il y avait une vieille femme (dont on

---

(1) Il est plus que probable que cette fête est du genre de celle que nous avons décrite dans le *Bulletin* XV, III, 17-23, « La fête tày du Hồ Bồ ».

(2) Nous avons traduit « ouverture » et « clôture de la rizière ». En réalité, le texte dit : faire la cérémonie de descendre à la rizière, de monter de la rizière 行下田禮, 行上田禮 *hành hạ điền lễ, hành thượng điền lễ*. Il serait intéressant d'avoir une description exacte de ces cérémonies agraires.

(3) Mò-háo signifie en tày « mine épuisée ». Est-ce, comme on le dit plus bas, parce que les eaux du ruisseau 溪 *khê* disparaissent pendant la saison sèche, ou bien parce qu'il se trouvait, dans la vallée, une mine épuisée, c'est ce que nous ne pouvons dire.

(4) Ce nom a été torturé par nos topographes qui, ne voulant pas adopter en pays tày l'écriture dite quốc-ngữ, se sont livrés à des fantaisies de transcription aussi bizarre, que déconcertantes. C'est ainsi que le caractère 武 est transcrit, dans ce petit coin, tantôt Wo, tantôt Vou, tantôt Ngou.

(5) 風聞 *phong văn*, littéralement « les nouvelles du vent ».

ne connaît ni la famille 姓 *tính* ni le nom 名 *danh*) qui, étant allée au ruisseau pour chercher des bigorneaux [1], trouva tout à coup un grand œuf étrange ; elle ne savait d'où cet œuf pouvait provenir ; elle le rapporta chez elle et le mit dans une jarre 墰 *đàm*. Après quelques jours, il en sortit un serpent. Cette vieille femme l'éleva jusqu'à ce qu'il fût devenu très grand. Ce serpent se changea en dragon giao 蛟龍. Depuis le commencement, il avait la queue coupée, c'est pourquoi le peuple l'appelle Monsieur Cụt 翁[illegible] [2]. Ensuite, elle le porta au ruisseau de Mò-háo et l'y lâcha. Plus tard, chaque fois que cette vieille femme allait se baigner, elle appelait : « Cụt, viens aider ta mère à se baigner ! » et ce giao-long apparaissait aussitôt, et frottait le corps et les membres de la vieille femme. Ou bien, s'il arrivait que la vieille femme voulût traverser le ruisseau, elle appelait Cụt qui, à quelque endroit qu'il se trouvât, venait au devant de sa mère, courbait son corps et le plaçait en travers du ruisseau, de façon à permettre à la vieille de traverser. Lorsqu'elle était passée, ce giao-long disparaissait et on ne le voyait plus.

On dit aussi que le Mò-háo a une petite branche souterraine, qui rejoint le Kỳ-cùng 淇窮江, vers la ville de Lạng-sơn. Depuis que cette vieille femme est morte, Monsieur Cụt demeure dans la rivière Kỳ-cùng à Lạng-sơn. Il vient cependant certaines années examiner le ruisseau de Mò-háo, et alors il pleut très fort, et le peuple de ce *xã* 社 jouit d'une grande abondance. De plus, on ne sait où ce ruisseau de Mò-háo prend sa source [3]. Lorsqu'arrivent l'automne et l'hiver, les eaux diminuent et peuvent manquer. C'est pourquoi on l'appelle Mò-háo. Quant aux montagnes de pierre qui entourent le Mò-háo, elles ont deux étages ; l'étage supérieur se détache franchement, sa forme est celle d'une courge 瓢瓜 *biều qua*. L'étage inférieur est couvert de bouquets de bois et de prairies verdoyantes. Des quatre côtés, l'étage supérieur s'élève comme une muraille, sur laquelle les arbres verdissent ; ces murailles ont environ trois cents mètres de hauteur. Personne ne peut y monter et y

---

(1) Les lymnées comestibles 螺 *luỹ*, que l'on trouve au Tonkin dans les eaux douces, ressemblent absolument aux bigorneaux de nos côtes occidentales.

(2) Caractère forgé sans doute par le transcripteur, qui a voulu rendre le mot annamite Cụt.

(3) La vallée où se trouve Hưng-vũ est fermée de toutes parts, et les eaux disparaissent dans les avens des roches calcaires. C'est un fait très commun dans les montagnes du Tonkin où les calcaires, très anciennement émergés, sont profondément fouillés, percés, par les eaux de pluie et comprennent une infinité d'avens, de cavernes, de ponts naturels, de rivières souterraines qui font de la haute région, malheureusement si peu connue, un pays pittoresque au possible. Les deux étages de montagne dont il est question plus loin sont : le premier, la roche calcaire, à flancs abrupts, chargée d'une végétation merveilleuse ; le second, les gneiss décomposés et autres roches primitives qui lui servent de piédestal et sur lesquels la végétation est beaucoup moins puissante.

demeurer [1]. Un chemin suit exactement le pied de la falaise rocheuse, les gens du peuple qui y passent, les étrangers qui voyagent, ne peuvent se lasser d'admirer le paysage, de sorte qu'on dit : comme site merveilleux, celui de Mò-háo est unique au monde.

Si l'on examine ce récit de l'œuf produisant un serpent, qui se transforme ensuite en giao-long, on peut dire qu'en ce lieu il est légendaire depuis la haute antiquité, depuis on ne sait combien d'années jusqu'à ce jour, mais aussi les hommes du peuple n'ont, à aucune époque, rendu un culte à Monsieur Cụt. C'est une simple légende qu'on se transmet. Cependant, les vieillards pensent que cette histoire n'est peut-être pas d'une vérité évidente [2].

LE SERPENT DE NÀ-BÓ.

Un ancien récit rapporte qu'un homme de la famille Mạc 莫, dénué de ressources, se livrait habituellement à la pêche pour vivre.

Une nuit, ce vieillard [3], étant allé pêcher dans le fleuve [4], vit un œuf qui brillait d'un éclat pareil à celui d'un ver luisant. Il fut surpris et effrayé, n'osa pas le prendre et le rejeta par trois fois. Mais l'œuf, suivant le courant, vint de lui-même se placer dans son panier. Le vieillard, étonné, le rapporta et le donna à couver à une poule.

Ensuite, cet œuf produisit un petit serpent d'une forme étrange, auquel le vieillard s'attacha. Toutes les fois qu'il sortait, le serpent le suivait. Un jour qu'il était allé à la chasse aux petits oiseaux, le vieillard, voulant couper un ver avec son couteau, frappa par erreur la queue du serpent, ce qui fit qu'on l'appela « Monsieur à la queue coupée ».

---

(1) Voir la note précédente. Si on peut, à la rigueur, monter sur les parties à pic des roches calcaires, il est très difficile de marcher sur leurs plans horizontaux, semés d'arêtes coupantes, de trous, d'abîmes ; on dirait d'une mer agitée qui a été brusquement pétrifiée.

(2) Il semble bien que le tri-châu de Bắc-sơn substitue son scepticisme moderne aux croyances des habitants de Hưng-vũ. Si, comme il le dit plus haut, ceux-ci croient que les voyages du dragon amènent sur leur région des pluies abondantes, il est inadmissible qu'ils ne le prient pas de revenir par les temps de sécheresse, de s'éloigner lorsque des pluies trop prolongées compromettent les récoltes. Il est humain que le dispensateur du bien et du mal, des richesses et de la pauvreté, soit honoré, prié ou conjuré.

(3) Le texte a 公 công ; ce mot est employé sur la frontière pour désigner les vieillards et les personnes honorables.

(4) Ce fleuve est le Sông Kỳ-cùng 淇窮江, qui coule à Lạng-sơn. La scène se passe près de Diêm-he 怡熙, xã de Phú-nhuận 富潤社, canton de Chu-túc 周粟總, châu de Văn-uyên 文淵州, province de Lạng-sơn.

Plus tard, le serpent étant devenu grand, les gens de la maison en eurent peur. Le vieux Mạc lui dit alors : « Il faut nous quitter, tu devras demeurer dans un endroit éloigné ». Aussitôt, le serpent obéit et alla demeurer dans l'antre de Nà-bó 晋 咘 (1). Le vieux Mạc, toutes les fois qu'il passait à ce coude de la rivière, agitait l'eau trois fois pour signaler sa présence. Aussitôt, le serpent paraissait à la surface de l'eau et, suivant le cas, portait le vieillard sur son dos pour passer la rivière ou bien l'aidait à se baigner. Il agissait ordinairement ainsi.

Le vieillard prit ensuite une nouvelle femme, et, avant que le serpent en fût averti, celle-ci vint au gouffre pour se laver les pieds. Le serpent, entendant agiter l'eau, sortit aussitôt, et voyant que ce n'était pas son maître, il tua cette femme.

Le vieux Mạc fut très irrité et, venant au gouffre, il accabla le serpent d'injures. Celui-ci, reconnaissant sa faute, n'osa se montrer. Après la troisième nuit, un orage survint, une grande pluie tomba, et le serpent apporta au vieillard plusieurs centaines de grands poissons en présent, afin qu'il puisse préparer le repas des funérailles de sa femme.

A partir de ce moment, le serpent resta caché et ne revint plus. Mais, plus tard, le vieux Mạc étant mort, le serpent accourut pour assister aux funérailles. A ce moment, la pluie et le vent faisaient rage au point de déplacer les pierres et de faire voler le sable.

Depuis cette époque et jusqu'à présent, toutes les fois qu'il se produit un grand vent et une grande pluie, les gens disent : « C'est Monsieur à la queue coupée, le fils du dragon, qui vient nettoyer le tombeau de son père adoptif (2) ».

M. Arnoux, en nous transmettant ces légendes, nous dit qu'elles ont été recueillies en pays tày, où des Nùng se trouvent mêlés aux anciens habitants du pays. Ces Nùng ne sont autres que des Tày de diverses tribus, venus de Chine pour remplacer les familles d'anciens habitants détruites par les guerres incessantes qui ont eu lieu sur la frontière depuis plus de cent ans. Il est probable qu'il n'y a parmi eux qu'un nombre très restreint de vrais Nống (3) qui sont cantonnés au Yunnan et dans les parties limitrophes de la Chine et du Tonkin.

---

(1) Hameau situé sur la rive droite du Sông Kỳ-cùng, en face de Diêm-he (Điem Her des cartes).

(2) Près de la rive droite du Sông Kỳ-cùng, au hameau de Nà-bó, se trouve une grotte, du fond de laquelle jaillit une source. Un petit autel, sur lequel brûlent des baguettes, se trouve à côté de la source. Les habitants y viennent de temps en temps implorer le dragon. Lorsque le temps est à l'orage, ils entendent, disent-ils, les mugissements du dragon irrité (note de M. Arnoux).

(3) Transcription véritable de 儂, voir *Dictionnaire K'ang-hi* sous 13 traits 奴 冬 切.

Nous regrettons que les fonctionnaires indigènes qui ont recueilli ces légendes n'aient pas cru devoir signer le texte qui nous a été transmis, ce qui nous empêche de les remercier nominativement.

∴

Les deux versions qui suivent nous ont été données par M. Nguyễn-năng-Duyên, tú-tài, du grade de Hàn-lâm cung phụng 秀才翰林供奉阮能琢, ancien professeur de littérature chinoise à l'Ecole des sous-officiers indigènes de Sept-Pagodes. La version de Hoà-lạc se retrouve chez les Annamites qui habitent les bords de la Rivière Claire, et nous nous souvenons même d'en avoir lu la traduction dans un recueil français de légendes annamites que nous ne pouvons désigner.

LE GIAO-LONG DE HOÀ-LẠC.

Le giao-long, disent les mémoires de la dynastie Hán 漢, forme la première 長 *trưởng* des trois mille six cents familles de poissons. Lorsqu'il est jeune on l'appelle 虺 *huy* (1); lorsqu'il est grand, il devient dragon 龍 *long*. Il s'élève dans les nuages et plonge dans l'eau. Ses transformations sont sans fin. Tantôt il prend la forme d'un jeune homme, tantôt il se change en femme. Habituellement, il séjourne dans les torrents, les étangs, les fleuves, ou dans les mers. Sa longueur est celle d'un serpent. Son cri est semblable à celui du buffle. Sa tête est petite, il a quatre jambes. Son cou est orné d'un goitre 癭 *anh* blanc. Les os de son corps sont bleus. Il peut avaler des hommes. C'est pourquoi on l'appelle giao-long 蛟龍.

Dans la province de Lạng-giang 諒江省 (2), huyện de Hữu-lũng 有隴縣, village de Hoà-lạc 和樂社, se trouve un torrent qui prend sa source dans la montagne du village de Y-la 猗羅社, passe dans le territoire de Hoà-lạc et va se jeter dans la rivière Huê 化江. Dans la partie de son cours qui traverse le territoire de Hoà-lạc, se trouve un gouffre profond où vivent beaucoup de Giao-long.

---

(1) 虺 caractère actuel pour 虫. Il y a, dit le *Dictionnaire K'ang-hi*, le roi *huy* 虺 qui est un grand serpent. Le *huy* d'eau devient *giao* lorsqu'il a cinq cents ans 水虺五百年爲蛟. C'est certainement celui dont il est question ici.

(2) Il s'agit de la province de Lạng-sơn qui, sous les Trần 陳 a porté le nom de 諒江路 Lạng-giang lộ et de 諒江鎮 Lạng-giang chấn. Hoà-lạc fait partie de la province actuelle de Bắc-giang 北江 qui a été formée surtout aux dépens de la province de Bắc-ninh 北寧. Le territoire de cette commune est traversé par le chemin de fer de Hanoi à la frontière du Kouang-si ; il s'y trouve une station appelée Sông Hoà (rivière de Hoà ou de Huê). La rivière de Hoà ou Huê est un affluent de gauche du Sông Thương 涪江. (On devrait prononcer et écrire « Chương » au lieu de « Thương »).

De nombreuses barques, de nombreux radeaux le traversent, de nombreux voyageurs y passent; de temps à autre, quelques-uns d'entr'eux sont dévorés par les giao-long, ce qui fait qu'on appelle ce torrent « torrent des serpents. »

Dans ce village de Hoà-lạc, se trouvait un vieillard qui avait toujours exercé le métier de pêcheur ; sa fille unique, encore jeune, avait coutume d'accompagner son père alors qu'il allait pêcher. Une nuit qu'ils traversaient le gouffre, le père, assis à l'avant de la barque pour jeter le filet, entendit le bruit de l'eau rejaillissant ; se retournant pour regarder, il vit que sa fille avait disparu. Dans sa détresse, le vieillard se mit à crier de toutes ses forces, il revint promptement à sa maison, appela toute sa parenté et dit : « Je suis déjà âgé et faible et n'avais qu'une fille, le giao-long l'a enlevée, j'ai résolu de le tuer ; maintenant je vous donne mes rizières, mes jardins et tout ce qui se trouve dans ma maison, afin que vous me rendiez le culte dans les jours à venir ». Ensuite, le vieillard prit deux sabres, se précipita dans le gouffre ; après avoir avancé un peu, il vit une grotte, devant laquelle se trouvaient deux carpes. Le vieillard les tua et s'enfonça en rampant dans la grotte. L'intérieur en était très vaste, les arbres et les plantes y formaient des touffes épaisses ; une quantité de giao-long, ayant quitté leur dépouille ordinaire, y dormaient sous forme humaine. Le vieillard, saisissant son sabre, les frappa et les tua tous, mais deux Giao-long encore jeunes se glissèrent dans leur peau et s'échappèrent. Le vieillard les poursuivit et ne put couper que leur queue. Ensuite, il se mit à la recherche de sa fille ; mais elle était déjà morte, ses yeux et son nombril avaient été mangés. Le vieillard, au comble de la douleur, coupa tous les arbres, les entassa à l'entrée de la grotte et y mit le feu ; la fumée pénétra jusqu'au village de Y-la. Depuis cette époque, le torrent est tranquille. Le vieillard, après sa mort, devint le génie protecteur du village de Hoà-lạc ; quant à sa fille, dont le nom est Thị-ngọc 氏玉, on lui a élevé un temple sur le flanc de la montagne ; devant le temple, se trouve une pierre plate, semblable à une natte déployée. Ceux qui ont des affaires litigieuses s'y rendent pour prêter serment ; ceux qui sont faibles ou malades y viennent pour prier. Ceux qui passent devant le temple doivent descendre de voiture ou de cheval. Il est resté célèbre jusqu'à maintenant.

Nous avons écrit à M. Eckert, Résident de Bắc-giang, afin d'avoir des renseignements exacts sur la légende et sur le temple où est adorée la jeune fille enlevée par les dragons. Il nous a gracieusement transmis les déclarations des notables de Hoà-lạc, recueillies par M. Dương-văn-Am, tri-châu de Hữu-lũng.

Nous, tiên chỉ 先紙, thứ chỉ 次紙, kỳ 耆, lý 里 du xã de Hoà-lạc, canton de Tú-sơn 秀山, châu de Hữu-lũng 右隴 (1), province de Bắc-giang,

(1) Les notables désignés plus haut sont le 1er et le 2e notable, les anciens et le lý-trưởng. Nous croyons que le caractère 右 « droite », est pour 有 « avoir, il y a ». Ces

obéissant à vos ordres qui portaient de vous envoyer une copie en caractères de la légende du giao-long ravisseur de la princesse 公主 Thị-ngọc 氏玉; une copie du brevet royal 勅 *sắc* élevant cette dame au rang de princesse ; une copie du brevet royal concernant l'illustre seigneur du 11[e] mois qui est honoré dans le đình 庭 (1), et qui avait engendré cette princesse ; ainsi que la copie des sentences parallèles ou horizontales qui ornaient le temple de la princesse ; avons l'honneur de vous déclarer la vérité ainsi qu'il suit :

En l'année *quí-vị* 癸未 (2) et pendant les années précédentes, le temple 殿 *đền* de cette princesse était appelé le temple du Serpent 蛟 *giao* (3) ou bien le temple du ruisseau Lân 𤂬 鄰 (4) et se trouvait sur la pente de colline du hameau de Trung-thôn 中村, qui fait partie de notre xã. Il était alors bâti en briques et orné d'une sentence horizontale portant les caractères 神女最靈 *Thần-nữ tối linh* et des sentences verticales parallèles suivantes 廟貌巖巖古. 神女濯濯靈. 國色傾城天下有. 英靈素女世間無. *Miếu mạo nham nham cổ, thần nữ trạc trạc linh. Quốc sắc khuynh thành thiên hạ hữu, anh linh tố nữ thế gian vô* (5). Alors le temple jouissait d'un pouvoir transcendant ; sous le Ciel, beaucoup de personnes s'y rendaient et quels que fussent leurs vœux, les voyaient exaucés. En l'année *giáp-thân* 甲申 (6), les pirates saccagèrent et brûlèrent le temple ; depuis cette époque, sa puissance spirituelle déclina beaucoup. Nous sommes pauvres, nous n'avons pu le reconstruire, et nous n'avons encore qu'une hutte en paillotes pour rendre le culte. En ce qui concerne les brevets royaux, nous n'en avons aucun, nous nous rappelons seulement la légende que nos ancêtres nous ont transmise.

Notre village de Hoà-lạc était autrefois habité par des hommes *kinh* 京 (7)

---

caractères se prononcent tous les deux *hữu* en sino-annamite. Il est plus naturel que le pays, parsemé de nombreux rochers calcaires, s'appelle : « Il y a des cirques », plutôt que : « Les cirques de droite ».

(1) Le đình est le temple du génie local. C'est dans ce temple que se réunissent les notables et les habitants du village pour les délibérations, les fêtes et les festins en commun.

(2) L'année *quí-vị* correspond à l'année 1883. C'est la 36[e] et dernière année de Tự-đức 嗣德.

(3) Caractère démotique.

(4) *Suối*, démotique. Nous avons fait remarquer la similitude entre ce mot annamite et le tây *khuổi, khuei, huei*, qui a la même signification.

(5) L'inscription horizontale signifie : « Grande puissance transcendante de la femme génie ». Les inscriptions verticales parallèles signifient : « De toute antiquité l'aspect du temple est très mystérieux, la puissance transcendante de la femme génie est très éclatante ; il y a sous le Ciel des beautés du royaume qui renversent les remparts, il n'y a pas sur la terre de simple femme au pouvoir transcendant plus remarquable. »

(6) 1884, première année de Kiến-phúc 建福.

(7) Les Annamites prennent ce nom par opposition aux Thổ 土人, aux Nông 儂 et autres allogènes du Tonkin.

seulement, mais le pirate Cai-kinh 該 京 (1) l'ayant détruit, nous dûmes nous disperser. En l'année *kỷ-sửu* 己 丑 (2) nous avons pu y revenir, mais beaucoup de rizières demeuraient incultes ; nous avons donc fait venir quelques Nồng 儂 (3). Voici notre déclaration. — Suivent les signatures de cinq notables.

LÉGENDE DE LA PRINCESSE THỊ-NGỌC.

Autrefois, au hameau du milieu 中 村 du xã de Hoà-lạc, se trouvait un vieillard qui avait engendré une fille. Le père et l'enfant avaient un bateau et faisaient le métier de pêcheurs à l'endroit appelé le gouffre Sạc. Un jour, la jeune fille rencontra des giao-long qui l'enlevèrent. Son père, désespéré, se mit à crier, disant : « J'avais une fille, mais les thuồng-luồng (4) l'ont mangée ; maintenant, que je sois mort ou vivant, c'est pour moi la même chose ». Le vieillard prépara alors un repas et du vin, invita les gens du hameau et leur dit : « Je vais descendre dans le gouffre Sạc, pour voir ce que les thuồng-luồng ont fait de ma fille ». Après le festin, le vieillard sauta dans le gouffre. Un instant après, on le vit revenir tenant dans ses bras le corps de sa fille et il dit : « Je suis descendu dans le gouffre et j'ai pénétré dans une caverne. J'y ai vu un grand nombre de thuồng-luồng, j'ai tiré mon sabre et les ai tués tous, à l'exception de deux auxquels j'ai coupé la queue, leur ordonnant de servir ma fille et ne les autorisant à s'en aller que lorsque leur queue aurait repoussé de nouveau ». Ensuite, il chargea le corps de sa fille sur son épaule et le porta dans le temple de Suối Lân (5). Le lendemain, il y retourna pour l'enterrer, mais les termites l'avaient déjà fait, le corps avait disparu.

A cette époque, une épidémie frappa les hommes et les bestiaux du village. Les habitants allèrent donc consulter un devin qui déclara : « Naguère une

(1) Il est question ici d'un pirate célèbre qui opérait dans les montagnes de Hữu-lũng. Les Européens appellent encore ces montagnes « les montagnes du Cai-kinh ». C'est dans la bande du Cai-kinh que le non moins célèbre Đề Thám 提 探 fit ses premières armes.

(2) 1889, première année de Thành-thái 成 泰.

(3) Voir page 21. Les habitants, sujets annamites, de la moyenne et de la haute région du Tonkin, procèdent généralement de cette façon. Souvent, les étrangers ainsi attirés jouent envers eux le rôle de la lice à l'égard de sa compagne.

(4) Les rapports des notables de Hoà-lạc sont écrits en caractères chữ-nôm (démotiques annamites). Alors que plus haut, ils ont écrit *giao-long* 蛟 龍, ils emploient ici le mot vulgaire annamite *thuồng-luồng* 螗 蛖.

(5) Ce détail indique que le temple du serpent ou du ruisseau Lân existait déjà et que le vieillard l'y portait en guise de protestation contre ceux des serpents qui avaient tué sa fille. C'est sans doute pour venir en aide aux serpents que les termites, qui font partie du même ordre d'animaux suivant la zoologie chinoise, ont procédé aux obsèques de la jeune fille.

femme est morte dans le gouffre, elle est devenue maintenant un puissant génie, il faut lui bâtir un temple et vous jouirez à nouveau de la santé. Le nom posthume 諡 *thụy* de cette dame sera « Princesse fleur des femmes, belle fille Ngọc, grand génie (1) ». Les habitants du pays bâtirent un temple 殿 *đền* à frais communs, et adressèrent de ferventes prières au génie; les hommes et les bêtes retrouvèrent la santé comme auparavant.

Depuis l'époque où ce vieillard massacra les thuồng-luồng, personne ne fut plus dévoré par eux. Ensuite le bruit de ces événements se répandit au loin et tous les hommes vinrent faire des prières au temple et elles étaient toutes exaucées. Depuis cette époque, la légende de la dame du temple de Suối Lân s'est transmise parmi nous, mais le pouvoir transcendant du Génie n'est plus ce qu'il était autrefois.

Bien que le conte suivant ne concerne pas le dragon, nous croyons devoir le traduire, en raison de l'intérêt qu'il y a à sauver toutes ces vieilles traditions.

LÉGENDE DU TEMPLE DU ONZIÈME MOIS.

Alors que la jeune fille dont il est question plus haut était déjà morte depuis deux ans, il arriva que dans le hameau de Trung-thôn un tigre (2) dévora un grand nombre de personnes. Les habitants du hameau firent alors cette promesse: « Si quelqu'un tue le tigre, il recevra des dons pendant sa vie et, après sa mort, on lui offrira des festins funéraires ». Ce vieillard (le père de Thị-ngọc) accepta, mais il exigea une promesse écrite.

Alors il fit un mannequin de paille qu'il revêtit d'habits d'homme et le dressa dans le chemin par lequel le tigre avait coutume de passer. Quant à lui, il monta sur un arbre voisin pour guetter. Lorsque le tigre passa, il se jeta sur le mannequin et le mit en pièces; puis voyant que ce n'était pas un homme, il l'abandonna et continua son chemin. Le vieillard fit un nouveau mannequin et monta sur l'arbre pour guetter pendant cinq nuits. Le tigre sachant que ce

---

(1) 女花公主, 美女玉子大臣 *nữ hoa công chúa, mĩ nữ ngọc tử đại thần*, nous croyons que ce dernier caractère est pour 神 *thần*.

(2) Le texte porte 虎狼 *hổ lang*, « tigre et loup ». Cette expression signifie « malheur public causé par les animaux féroces » et même par les maladies épidémiques. Plus loin, on emploie le caractère démotique 狢 *cọp* qui est l'appellation la plus commune du tigre en dialecte tonkinois. Nous rappelons à ce sujet que les Annamites *kinh* (voir plus haut p. 24 n. 7) ne parlent du tigre qu'en le traitant de « Seigneur » 翁 *ông* et qu'ils évitent, autant que possible, de prononcer son nom. Ce respect ne les empêche pas, d'ailleurs, de le tuer quand ils peuvent; le sentiment religieux n'altère pas chez eux le sens pratique. Nous n'avons pas trouvé la même crainte superstitieuse chez les montagnards tay, yao, etc.

n'était qu'un mannequin passait auprès sans l'attaquer. Alors, la sixième nuit, le vieillard ne dressa plus le mannequin, mais il prit sa place revêtu des mêmes habits et ayant à la main un sabre nu. Lorsque le tigre passa auprès de lui, il le frappa de son sabre et le tua.

Il appela alors les gens du village pour leur montrer le tigre mort. Ceux-ci lui demandèrent quelle récompense il désirait. Le vieillard répondit : « Je suis vieux maintenant, à ma mort, je vous dirai ce que je désire ».

Au 11e mois, ce vieillard tomba malade et demanda au peuple ce qui suit : « Après ma mort, vous devrez vous cotiser dans le village et donner chacun trois *tiền-quí* (1) et deux tubes de riz cru (2) pour me faire une offrande au 11e mois. Vous me désignerez sous le nom de « Grand génie surveillant la région, protecteur des remparts de ce village (3) ». Ensuite, le vieillard mourut.

Les gens du village se conformèrent à ses désirs, ils construisirent un temple 殿 *đền* pour l'honorer et lorsque vint le jour des offrandes funéraires, ils se cotisèrent pour acheter les mets et les présents.

Mais si, par contre, les gens du village élèvent un autel au génie du lieu (4), le tigre vient aussitôt dévorer les hommes et les animaux. A cause de cela, les gens du village n'élèvent plus d'autel à ce génie comme autrefois.

Maintenant, lorsque le tigre vient dans le village causer des malheurs, les habitants vont au temple du 11e mois brûler des baguettes parfumées et prier, puis ils consultent les deux principes *âm, dương* (5). Si la consultation est

---

(1) Le *tiền-quí* est une monnaie fictive qui vaut cent quatre-vingts sapèques de zinc.

(2) 桶粘 *ống-gạo*, il s'agit d'une mesure villageoise. On appelle aussi *ống-gạo* le tube de bambou frais dans lequel on fait cuire le riz à défaut de marmite. On met le bambou, bouché avec des feuilles fraîches, dans les charbons ardents mêlés de cendre chaude, et le riz est cuit lorsque le tube commence à brûler.

(3) 當境城隍本社大臣 *đương cảnh thành hoàng bản xã đại thần*, ce dernier caractère est mis par erreur pour 神 *thần*, et les villageois confondent encore le génie des remparts avec celui du village.

(4) 地圻 *địa kì*, les deux caractères (chinois) signifient « terre, région ». C'est le 土神 *thổ thần*, le Génie du sol, qui jouit d'un culte universel dans toute la Chine et l'Annam. On voit son autel à la porte de presque toutes les maisons chinoises. Toutes les fois qu'on élève une maison, même un temple à un autre génie, on lui en demande la permission et on lui élève un autel particulier dans le temple nouveau. Dans presque toutes les familles annamites, on le prie, on lui offre des mets et de l'encens au 1er et au 15e jour de la lune. On fait des cérémonies en son honneur lorsqu'on ouvre la terre, son domaine, pour la culture ou pour tout autre motif. Qu'il soit devenu un génie néfaste dans le xã de Hòa-lạc est chose curieuse.

Chez les Taoïstes, le Génie du sol est le mandataire de Ngọc-hoàng 玉皇, l'Empereur de jade, seigneur du ciel. Il lui rapporte tout ce qui se fait dans la région qu'il surveille.

(5) Ce mode de divination est à la portée de tous. On fait sauter deux sapèques dans une assiette : si elles tombent, l'une, côté pile, et l'autre, côté face, la demande est exaucée ; elle est repoussée dans le cas où les deux sapèques présentent le côté pile

favorable, les habitants pourront tuer le tigre ; dans le cas contraire, il n'est pas possible de le tuer. Jusqu'à maintenant, il en est toujours ainsi. Telle est la légende du temple du 11e mois qui nous a été transmise.

LES DRAGONS DE LẠC-DỤC.

C'est la deuxième légende dont M. Nguyễn-năng-Duyên nous a envoyé une copie. Nous donnons ci-après le schéma de la légende orale ; nous y joindrons les divers récits et renseignements qui nous ont été fournis sur ce sujet.

A l'époque des Trần (1), deux vieillards vivaient à Lạc-dục (province actuelle de Hải-dương). Ils trouvèrent deux œufs en labourant leur rizière, ces œufs devinrent des serpents. Le vieillard, en bêchant son jardin, donna un coup de bêche sur l'un des serpents qui, ayant la queue coupée, fut appelé « le Court » (*con Cộc*), tandis que l'autre fut appelé « le Long » (*con Dài*). Ces animaux, devenus très grands, dévoraient les poules, les chiens ; on s'en débarrassa en les jetant, le Court dans la baie de Lạng (Vụng Lạng), le Long dans la rivière Tranh 淨川 qui passe au phủ de Ninh-giang 寧江府 (Canal des Bambous des Européens).

Lorsque l'empereur Duệ-Tông 睿宗 « au regard perçant » alla combattre le Champa (Chiêm-Thành 占城), son bateau ne put passer, le serpent soulevait les flots. La vieille femme vint et jeta un porc dans le fleuve pour apaiser le serpent qui disparut. Son mari s'enfuit.

Au moment où la vieille femme mourut, trois ans après cet événement, les deux dragons vinrent assister aux funérailles, tandis que la pluie et le vent

---

ou le côté face. Régulièrement, on devrait se servir de deux morceaux de bois noir taillés en forme de haricots, dont une face est plane, l'autre convexe. Les deux morceaux de bois sont symétriques et s'appliquent l'un sur l'autre par la face plane. L'implorant en tient un dans chaque main, les frappe l'un contre l'autre par la face plane, puis les jette en l'air. Nous avons trouvé ces 筆 *sinh* divinatoires dans le mobilier religieux de presque toutes les familles de la haute région. Âm, *dương* sont les principes femelle et mâle, le côté plat est 陰 *âm* « femelle », le côté convexe 陽 *dương*, « mâle ». Le mode de divination varie suivant les endroits et les races ; le plus souvent, il faut que les *sinh* divinatoires, en tombant, présentent tous les deux le côté *dương* pour que la réponse soit favorable.

(1) La dynastie Trần 陳 régna sur l'Annam de 1225 à 1414. Elle sut résister aux attaques des Mongols de Koubilai Khan, dont les armées envahissantes étaient pourtant commandées par son fils Togan 脫驩. Mais, comme toutes les autres dynasties, elle finit dans les troubles intérieurs. Les Chinois, qui étaient alors gouvernés par les Ming, profitèrent de ces troubles pour s'emparer de l'Annam d'où ils furent chassés dix ans plus tard par Lê-Lợi 黎利.

faisaient rage. L'empereur créa cette femme « Génie protecteur du village de Lạc-dục », et maintenant encore, lorsqu'on célèbre la fête du génie, l'orage gronde, la pluie tombe en rafales, ce qui décèle la présence des dragons. On éleva aussi, sur le bord du fleuve Tranh, un temple au serpent Long, qui est honoré sous le nom de Bạch Long Hầu 白 龍 侯 « marquis Dragon Blanc. »

Sous le chiffre de règne *quang-thái* 光泰 (1390-1399) de l'empereur Trần Thuận-tông 陳順宗 (frère de Duệ-tông) le lộ 路 de Hạ-hồng 下洪 (1) était gouverné par Trịnh-quân 鄭均 marié à Dương-thị 楊氏. Cette dame fut enlevée lors d'un orage subit dans la nuit du 15e jour du 8e mois 中 秋 *trung-thu*.

Son mari la chercha partout en vain. Enfin il fit la rencontre d'un vieillard dont il arriva à reconnaître la véritable qualité ; c'était Bạch Long Hầu. Grâce à son appui, il put retrouver sa femme. Il plaida contre le ravisseur, le Dragon noir 黑 龍 *hắc long*, par devant le roi des enfers Diêm Vương 閻 王, qui décida que sa femme lui serait rendue, que l'enfant qu'elle avait eu du Dragon noir resterait avec son père, et qu'enfin ce dernier serait exilé dans le fleuve Kỳ-cùng 淇 滽 qui coule à Lạng-sơn. On a élevé un temple à ce dragon sur la rive du fleuve, à côté du pont de Kỳ-lừa 騎 驢 橋, faubourg de Lạng-sơn.

Lorsque le Dragon partit pour l'exil, tous les gens du peuple purent voir un grand serpent remontant le fleuve, suivi d'une multitude de serpents de toutes les tailles.

Le temple où le Dragon Blanc est honoré est situé sur la rive du fleuve Tranh ou de Ninh-giang, dans le territoire du xã de Hà-hải 河 海 社, canton de Hà-lộ 河 路 總, huyện de Tứ-kỳ 四 岐 縣.

La légende renferme donc toutes les données et pour ainsi dire la synthèse de celles que nous avons recueillies tant en pays tày qu'en pays annamite, et on pourra remarquer que le simple animal aquatique qui dévore les pauvres humains s'embellit, que ses gestes s'amplifient d'autant plus qu'il s'éloigne des sombres forêts de la province de Tuyên-quang pour gagner les riches plaines du Delta.

* * *

Pour contrôler les dires de M. Năng-duyên, nous nous sommes adressé à M. Nguyễn-hoằng-Lược 阮 弘 略, tri-phủ actuel de Ninh-giang et l'un de nos anciens amis. Ce fonctionnaire nous a envoyé l'ouvrage intitulé « Livre des contes extraordinaires et licencieux disposés d'une façon nouvelle » 新 編 傳

---

(1) Thuận-tông réunit quatre lộ 路 dont celui du Hạ-hồng, pour en faire le gouvernement de Hải-đông 海 東. Les caractères ont à peu près la même signification que le nom actuel : Est maritime.

奇漫錄 *Tân biên truyền kì man lục*, dans le 2e volume duquel se trouve le récit d'un procès à la cour du Dragon 龍庭對訟錄 *Long đình đối tụng lục*, qui n'est autre que l'histoire de Trịnh-quân et de Dương-thị, plus les légendes et renseignements recueillis à Lạc-dục et à Hà-hải. Nous en donnons ci-après la traduction après avoir adressé nos vifs remerciements à notre aimable correspondant.

LES DRAGONS DE LẠC-DỤC.

Les renseignements qui suivent ont été puisés dans la légende écrite que possèdent les habitants de Lạc-dục, et dont copie nous a été envoyée par M. Nguyễn-hoằng-Lược.

Dans la province de Hải-dương 海陽, phủ de Ninh-giang 寧江, huyện de Tứ-kỳ 四岐, canton de Mỹ-xá 美舍總, xã de Lạc-dục 樂育社 (1), se trouvait un homme dont le nom de famille 姓 *tính* était Đặng 鄧 et le nom Trân 眞. Il épousa, dans le même xã, une femme appelée Vũ-thị-Đức 武氏德. Les deux époux restèrent toujours bons et honnêtes, comme ceux de leur famille ; leurs sentiments étaient pareils, ils se gouvernaient avec sagesse 修身 *tu thân*, s'attachaient à bien faire en tout ; dans leurs actions on ne put jamais relever quoi que ce soit de mauvais. Ils étaient pauvres cependant et n'habitaient qu'une chaumière, mais fort propre. Arrivés au-delà de la quarantaine, ils n'avaient pas vu autour d'eux fourmiller les insectes, s'agiter les serpents (ils n'avaient pas d'enfants).

La femme et le mari se disaient un jour : « Depuis notre union nous avons traversé les années, faisant le bien, pratiquant la charité, allant jusqu'à sauver les hommes, et nous n'avons pas de fils pour nous succéder. Pourquoi le Ciel agit-il avec cette rigueur envers nous ? Il nous faudra donc adopter l'enfant d'une autre famille. » Les deux époux, le cœur pur, préparèrent des offrandes, offrirent de l'encens devant un autel qu'ils avaient édifié dans la cour de la maison et prièrent le Ciel et la Terre d'exaucer leurs vœux. Les prières étant terminées depuis trois jours, la femme d'un homme du nom de famille Phạm 范, portant le nom de Tường 詳, mit au monde deux fils dont l'un fut appelé Thuần 純, l'autre Lương 良. Leur visage était pur et resplendissant. Les deux époux demandèrent à acheter Lương pour en faire leur fils adoptif, ce qui fut convenu. Les deux époux consultèrent alors un géomancien 地理師 *địa lí sư*, et firent bâtir une maison face à la leur, en tête du village.

---

(1) Le pays dont il est question est celui qui s'appelait Hồng-châu sous la dynastie chinoise des T'ang, la dernière qui domina sur l'Annam (614 à 907 A. D.). Il garda presque toujours le nom de Hạ-hồng 下洪, Thượng-hồng 上洪, jusqu'à la 12e année de Minh-mạng 明命 (1831). L'emplacement où est le yamen du phủ actuel de Ninh-giang paraît être celui de l'ancienne capitale de Hồng-châu.

Trois ans se passèrent ; la grande dame 太婆 (1) *thái bà* sortait aux champs chaque jour et labourait la rizière. Elle trouva tout-à-coup deux œufs qui ressemblaient à des œufs de dragon. Elle fut très contente en son cœur, estimant sa trouvaille très précieuse. L'un des œufs était bleu, l'autre blanc. De retour à la maison, elle raconta l'affaire à M. Trần 眞翁 *(Trần ông)* (2) et ils mirent les œufs dans une jarre. Après trois semaines, chaque semaine étant de sept jours 每旬七日 *mỗi tuần thất nhật* (3), au milieu de la nuit, la grande dame vit en songe un homme vêtu d'habits jaunes qui, montrant le ciel et faisant un trait sur la terre (4), dit : « Ces œufs sont un présent du ciel ; la mère et les enfants seront des génies pendant dix mille années. » Ayant ainsi parlé, il disparut vers le ciel. La grande dame s'étant réveillée, se leva et raconta son rêve au seigneur Trần 眞公 *(Trần công)* ; celui-ci tint cela pour un présage heureux. Au matin, le seigneur Trần dit à la grande dame d'ouvrir la jarre pour regarder les œufs. Ils virent dans la jarre deux serpents, les œufs avaient disparu. Les deux époux furent effrayés et ne surent que faire. Ensuite, ils portèrent les serpents au gué du fleuve 江津 *giang tân* où ils les lâchèrent à l'endroit appelé Lục-đức Giang 六德江, qui appartient maintenant au xã de Bình-lãng 平朗社. Depuis ce moment, les eaux du fleuve formèrent des vagues bondissantes et les bateaux ne purent plus passer.

Précisément cette année-là, sous le chiffre de règne *khánh-lịch* 慶厯 (5), les Minh déclarèrent la guerre à l'Annam. L'empereur, l'ayant appris, appela ses serviteurs et, se mettant de sa personne à l'avant-garde, marcha pour les combattre. L'empereur se tenait dans la jonque impériale (bateau du Dragon

(1) L'auteur de la notice anticipe sur les événements. Il est choquant de voir appeler cette simple paysanne « grande dame ».

(2) Même réflexion pour Trần, l'humble paysan ; plus bas, il est appelé « Seigneur ».

(3) On sait que la période de temps appelée *tuần* est une décade, mais la semaine de sept jours est connue depuis longtemps en Annam, elle y fut importée par les bouddhistes. Cette semaine de sept jours, appelée *tuần-lễ* est antérieure, par conséquent, à l'introduction du catholicisme. Nous verrons que la légende a été composée dans sa forme actuelle en 1572, avant l'arrivée des missionnaires catholiques au Tonkin.

(4) 指天畫地 *chỉ thiên hoạch địa*, formule de serment : on prend le ciel à témoin en le montrant, et la terre en faisant un trait sur le sol avec le glaive, ou avec la main.

(5) Il n'y a pas de période *khánh-lịch*, mais plusieurs existent où le caractère *khánh* figure, ce caractère ayant le sens de « bonheur, faste ». Il existe précisément dans les chiffres de règne de Trần Nghệ-tông 陳藝宗 et de son frère cadet Trần Duệ-tông 陳睿宗 (1370 à 1378). C'est justement vers cette dernière époque que la tradition populaire place les événements. On verra que la date de l'histoire de Trịnh est antérieure (1314 à 1324). L'avènement des Ming en Chine est de 1368. A ce moment-là ils ne songeaient guère à attaquer l'Annam. Par contre, le Champa luttait victorieusement contre Trần Nghệ-tông. Quant à Trần Duệ-tông, son « œil perçant » ne lui fut d'aucun secours. Ayant envahi le Champa, il pénétra dans la capitale, mais y fut cerné par les Chams qui le tuèrent et firent son frère prisonnier.

龍 舟 *long chu*). Lorsqu'il fut arrivé à ce gué, la jonque ne put passer. L'empereur fut étonné et effrayé, il fit mander les habitants du village de Bình-lãng, leur demanda la raison de ce prodige, du commencement à la fin, et pourquoi il ne pouvait passer. Les habitants répondirent que, au huyện de Tứ-kỳ, xã de Lạc-dục.... (la légende reproduit ce qui a été dit plus haut).

Lorsqu'ils eurent terminé leur récit, l'empereur fit appeler les époux Trần de Lạc-dục pour les interroger. Le seigneur Trần, saisi de crainte, s'enfuit. Le 11e jour du 11e mois, il arriva à Trừng-khánh phủ 承慶府, dans les châu de Giao-châu 交州 ou de Thoát-lãng 脱朗州, au village de Mai-pha 枚坡 (1); mais son cœur était rempli de frayeur et il mourut. Dans la suite, on observa dans ce pays des choses surnaturelles, et on lui bâtit un temple pour lui rendre un culte ; les vestiges en demeurent encore.

Quant à la grande dame, obéissant aux ordres de l'empereur, elle le suivit et, ayant prié au milieu du fleuve, le génie des eaux suscita un courant favorable, un vent violent, ce qui permit au bateau impérial de passer et d'arriver à l'embouchure du fleuve Thái-bình 太平江, dans le phủ de Hạ-hồng 下洪府. L'empereur put voir les deux serpents à côté du bateau, puis ils se changèrent en deux hommes qui demandèrent à suivre la grande dame au lieu du combat. On livra seulement une bataille et les ennemis se dispersèrent. La grande dame retourna avec les deux hommes et les troupes à la bouche du Thái-bình, dans le palais du poste où se trouvait le roi. Les deux hommes suscitèrent un grand vent et une pluie torrentielle, les vagues s'élevèrent à une grande hauteur et ils disparurent dans les eaux. Le souvenir de ces événements subsiste toujours.

La grande dame revint alors dans son village de Lạc-dục. Elle se logea au Sud-Est du village, sur l'emplacement de la tête de la tortue (2) 龜頭 *qui đầu*. Ensuite il arriva qu'une grande pluie tomba du ciel et elle disparut.

---

(1) Le village de Mai-pha n'appartient pas au châu de Thoát-lãng qui est à proximité, ni, à plus forte raison, à celui de Giao-châu, qui est le nom de la plus grande partie du Tonkin sous la domination chinoise, mais à celui de Ôn-châu 溫州. Le territoire de ce village se trouve faire partie actuellement de la ville de Lạng-sơn et le temple dont il est question existe bien, mais il est situé dans la rue de la Porte de l'Est 東門舖 *đông môn phò*, et est consacré au Dragon Blanc. Ainsi, par suite d'un curieux avatar, le père nourricier des deux dragons est devenu, sur cette terre lointaine, l'un de ses fils adoptifs. Il est aussi très remarquable que les dragons annamites aient ainsi des relations avec les dragons tày, et que certains dragons en pays tày soient des Annamites exilés ou émigrés. Nous reviendrons plus loin sur ces dragons de Lạng-sơn, venus du châu de Hồng-lộ.

(2) On appelle ainsi un endroit consacré en dehors des villages et sur lesquels on ne peut élever d'autres bâtiments que ceux destinés au culte. C'est le géomancien qui détermine, ou a déterminé autrefois, l'endroit où se trouve la tête de la tortue, de même qu'il sait où sont, sous terre, les diverses parties du corps du dragon.

Ce même jour, qui était le 12e du 1er mois, pendant la nuit, l'empereur vit en songe deux hommes qui déclarèrent s'appeler l'un le Noir 黑 *Hắc*, l'autre le Blanc 白 *Bạch* ; il vit également la grande dame agenouillée devant l'entrée du palais ; ils s'adressèrent à l'empereur disant : « Nous trois, mère et fils, nous sommes vraiment des envoyés du Ciel, descendus sur la terre pour aider l'empereur et l'empire. Nous demandons à l'empereur de faire brûler l'encens libéralement en notre faveur. » Lorsqu'ils eurent terminé, le jour était venu. L'empereur se réveilla et, à ce moment, il reçut une supplique de gens de Lạc-dục qui, debout à l'entrée du palais, venaient lui rendre compte de ce qui était arrivé dans leur village. L'empereur, les ayant entendus, songea à la fidélité de la dame et de ses fils, aux grands services qu'ils lui avaient rendus. Il envoya un ministre au village, à l'endroit même où avait eu lieu la disparition, pour accomplir les rites de condoléance ; il prescrivit d'accorder huit cents ligatures, cinq *mẫu* et quatre *sào* de rizières communales pour le culte. Les sacrifices de l'Etat au printemps et à l'automne se continuent encore. Les gens du peuple construisirent un temple funéraire 廟 *miếu* à l'endroit où eut lieu la disparition. Ils élevèrent aussi un temple 亭 宮 *đình cung* (¹) au lieu où la dame avait habité pendant sa vie, pour l'y honorer, lui offrir perpétuellement le feu et l'encens.

Elle fut promue génie de rang supérieur, de pouvoir transcendant à jamais honoré par l'Etat.

Sur ce récit se greffe l'histoire de Trịnh et de Dương-thị, qui est l'amplification littéraire de la partie de la légende dans laquelle le giao-long s'empare d'une femme.

Comme on le verra, dans cette amplification, le Dragon blanc joue un rôle bienfaisant, tandis que le Dragon noir est le ravisseur de la femme. Sa couleur n'est guère rappelée qu'au moment de sa comparution devant le Roi des eaux, il est dit alors que son visage est couleur du fer.

HISTOIRE D'UN PROCÈS AVEC LE DRAGON.

(Extrait du *Recueil des contes extraordinaires*)

Dans la région de Vĩnh-lại 永 賴, du pays de Hồng 洪 (²), il y a toujours eu une grande quantité de familles aquatiques (³) ; les temples qui leur sont

---

(¹) Ces caractères signifient plus particulièrement « pavillon » et « palais ». En Annam, ils ont l'acception de « temple consacré aux génies ».

(²) A l'époque de Trần Minh-tông (1314-1330), qui est celle où se passent les faits racontés dans la légende, une partie de la province actuelle de Hải-dương formait les *lộ* 路 de 下 洪 *Hạ-hồng* et de 上 洪 *Thượng-hồng*.

(³) Les « familles aquatiques » 水 族 *thủy-tộc* signifient « les races d'animaux vivant dans l'eau ». En tête, se placent les dragons.

consacrés sont au nombre de plus de dix le long des rives du fleuve. Il n'est pas d'année où il ne se passe des choses extraordinaires ; par suite, on prie pour avoir le beau temps, on supplie pour la pluie, avec certitude de les obtenir. C'est pourquoi les fumées de l'encens se répandent sans cesse, et tous les hommes sont remplis de respect et de crainte.

Sous le règne de Trần Minh-tông 陳明宗, le gouverneur Trịnh 鄭 administrait le châu de Hồng 洪州. Sa femme, de la famille Dương 楊氏, alla visiter ses parents 歸寧 *qui ninh* (1). Sa jonque était amarrée auprès d'un temple. Soudain, apparurent deux jeunes femmes qui portaient un petit coffret à toilette en or. S'avançant, elles dirent respectueusement : « Notre seigneur vous offre ceci, pour vous indiquer les respectueux désirs qui l'animent constamment dans la région des eaux. L'écrit qui y est contenu (dans le coffret) exprime ces désirs. » Ayant parlé, elles disparurent. La boîte ouverte, on y trouva une écharpe pourpre de l'union des cœurs 同心紫帶 *đồng tâm tử đái*. Sur l'écharpe étaient brodées les strophes suivantes : « La jeune beauté souriante qui porte l'épingle à cheveux de jade vert suscite dans mon sein des désirs ardents ; j'espère que ma demeure, au fond des abîmes, sera bientôt éclairée par la torche de l'hymen et que dans mon palais de cristal de roche, sera scellée l'union de nos cœurs ».

Dương-thị fut très effrayée. Avec sa petite servante, elle quitta la jonque et s'enfuit au siège du gouvernement de son mari (2). Elle raconta fidèlement ce qui lui était arrivé. Trịnh, saisi de crainte, dit : « Temple souillé, êtres étranges des eaux ! Ils vous porteraient malheur, il vous faut donc les éviter. Aux gués des fleuves, aux petits ruisseaux, avec soin n'y laissez pas vos traces. Toutes les fois que le grand vent ou la pluie troubleront l'atmosphère, pendant les nuits obscures, disposez des lampes pour dissiper votre inquiétude (3). »

Il en fut ainsi pendant une demi-année, et on arriva peu à peu à la nuit du milieu de l'automne. Ce soir-là, la trace des nuages les plus ténus avait été balayée, les espaces célestes étaient de la couleur du jade vert, le fleuve brillant étincelait dans le ciel, la lueur des constellations éclairait comme en plein jour. Trịnh joyeux dit : « La brise, la lune sont favorables ; elles nous libèrent de nos soucis ». Ensuite, le mari et la femme, assis face à face, burent. Ils burent avec gaieté et s'endormirent profondément. Soudain, les éclairs et le tonnerre succédèrent au beau temps. Trịnh se leva, les portes étaient fermées comme auparavant, mais Dương-thị n'était plus là. Trịnh alla voir dans le

---

(1) Voir note 3, page 12.

(2) D'après la tradition, le siège de ce gouvernement était au yamen du phủ actuel de Ninh-giang.

(3) Chez les peuples primitifs, la lumière effraie les fantômes de la nuit, garantit de la foudre. Nous voyons cette vieille croyance consacrée par l'Eglise catholique. On allume le cierge bénit de la Chandeleur pour éloigner les démons de l'orage et les fantômes de la nuit.

temple ; le fleuve était désert, la lune sans couleur ; seuls les vêtements supérieurs et inférieurs étaient encore là. Il regrettait le précieux parfum de son amour ; l'engloutissement de la fleur *lan* (1), la disparition de la fleur *huệ* excitaient ses désirs de vengeance. Il fallait présenter une accusation contre les auteurs du crime. Mais ses sanglots se mêlaient au souffle du vent ; à toute heure du jour, il ne pouvait surmonter son affliction. Enfin il résilia sa charge. Il était comme un tombeau vide sur la pente de la montagne.

Pendant le jour, il habitait dans un petit pavillon faisant face au gué du fleuve. A la tête du gué, l'eau se brisait en formant un gouffre. Toutes les fois que Trịnh montait dans son pavillon, il laissait son regard errer sur les eaux. Fréquemment, il apercevait un vieillard vénérable qui traversait le gué portant une besace rouge. Il arrivait le matin et s'en retournait le soir. Trịnh disait en lui-même : « A cet endroit, le fleuve forme un gouffre profond ; de quel vague hameau peut être cet homme qui va et qui vient ainsi ? » (2) . . . . .

Arrivé à cet endroit, il trouva une plage sablonneuse, un désert de hautes herbes, lieu solitaire sans la fumée des habitations humaines. Il n'y avait que de nombreux roseaux agités par les vagues du fleuve. Effrayé, il le chercha ailleurs et finit par le trouver au marché du Sud dans une cabane où il vendait des présages 賣 卜 *mại bốc*. Trịnh vit que cet homme était d'aspect chétif et qu'il habitait les lieux humides (3), son teint était verdâtre et pâle, il semblait désirer éviter l'attention et cacher ses talents. Etait-ce un homme sincère qui possédait la voie ? Ou était-ce dans une nuée irisée un étranger transcendant ?

Ce jour-là, il put avoir des relations avec lui ; il fit apporter des viandes et du vin. Le repas achevé, ils étaient joyeux. Le vieillard rendit grâce de sa courtoisie à Trịnh qui lui demanda, naturellement, sa famille et son nom. Le vieillard rit et ne répondit point. Cela donna à réfléchir à Trịnh.

Un autre jour, Trịnh se leva de bonne heure et alla se cacher, pour guetter le vieillard, dans les touffes de roseaux. A ce moment, la rosée de la nuit ne s'était pas évaporée, le brouillard du matin était encore obscur. Il vit le vieillard qui sortait, sautillant, du sein des ondes. Trịnh s'avança droit vers lui et le salua. Le vieillard, riant aux éclats, dit : « Vous m'avez cherché, sans me juger sur l'apparence (4), maintenant nous nous connaissons et je vous parlerai franchement. Je suis Bạch Long Hầu 白 龍 侯 (5). Grâce à la sécheresse de l'année,

---

(1) On traduit les caractères 蘭 *lan* et 蕙 *huệ* par «orchidée, fleur à parfum».

(2) Entre cette phrase et la suivante, il y a une lacune, ou bien l'auteur laisse au lecteur le soin de supposer que Trịnh, intrigué par les voyages du vieillard à la besace rouge, le suit jusqu'à l'endroit qu'il décrit.

(3) 鄭 見 其 人 顏 癯 而 澤 *Trịnh kiến kì nhân nhan cồ nhi trạch*, littéralement : Trịnh vit que l'aspect de cet homme était chétif et marécageux. 癯 *cồ* signifie « chétif, maladif, faible » et 澤 *trạch* « lac, marais ».

(4) 形 骸 *hình hài* littéralement « sur mon corps et mes os ».

(5) Le marquis Dragon blanc.

je trouve l'occasion de flâner au dehors. Si l'Empereur de jade 玉 皇 Ngọc Hoàng [1] l'ordonnait, je devrais susciter la pluie et je ne pourrais être oisif, mais maintenant je puis aller parmi les hommes vendre des présages. » Trịnh répondit: « Autrefois, Liễu Nghị [2] alla se jouer sous le lac Động Đình 洞 庭 le palais des abîmes, Thiện Văn assista à un festin dans le palais des dragons. Je ne sais si un être ayant des os [3] pourrait vraiment suivre leurs traces et s'avancer comme eux ? » Le marquis dit : « Quelle difficulté y a-t-il ? » Et aussitôt, de son bâton, il divisa les eaux bouillonnantes, et peu à peu s'ouvrit le resplendissant chemin des eaux. Après avoir marché un demi-li, ils parvinrent à une plage unie où la terre ferme, claire, brillait. Des pavillons, des terrasses se voyaient sur le sol nu, des bâtiments destinés à l'habitation, des palais pour les festins, tels que les hommes de la terre n'en eurent jamais. Le marquis en fit les honneurs suivant les règles. Trịnh dit : « Nonobstant mon infime pauvreté, je reçois ici un accueil illustre. Autrefois, ce fut le changement amené par l'extraordinaire 非 常 *phi thường*. Aujourd'hui, c'est la rencontre fortuite de l'extraordinaire ; la rétribution des actions certainement se fera en ce jour ». Long Hầu demanda la cause de ces paroles. Aussitôt, Trịnh lui révéla ce qui était arrivé à Dương-thị, et lui dit qu'il comptait sur l'aide des puissances surnaturelles pour supprimer les effets de la méchanceté dont il avait été victime. On doit orienter sa voile vers le vent favorable, — le renard recourt à l'aide du tigre pour écarter les dangers, — il ne pouvait donc pas ne pas profiter de cette rencontre fortuite.

Long Hầu dit : « Celui-là [4], bien qu'il soit un fourbe, n'en est pas moins possesseur d'un mandat de la cour. De plus, lui et moi occupons des régions différentes ; dans la mienne je ne puis rien contre lui. Aller au loin, fouler les vagues, s'arroger le droit de lever des soldats, est une faute qui doit être punie de mort et ne peut être pardonnée [5] ».

---

(1) L'Empereur de jade, le roi du Ciel taoïque.

(2) Liễu Nghị 柳 毅 était un homme qui vivait à l'époque de l'empereur Tchoung Tong des T'ang (682 à 710 A.D.) ; chargé d'un message pour le roi du lac Tong Ting, il descendit sous les eaux.

Dư-thiện-Văn 余 善 文, lettré, vivait sous le règne de Tcheu Tcheng des Yuan (1341-1367). Le roi des dragons Quảng-lợi Vương 廣 利 王 (Roi des grandes moissons ou des grands bénéfices) l'envoya chercher par deux satellites pour converser avec lui et lui offrit un festin dans son palais sous les mers.

Il est curieux de constater que Trịnh, conversant avec le génie Bạch Long Hầu dans la période qui s'étend de 1314 à 1330, cite un fait qui devait se passer en Chine de dix à quarante ans plus tard. Les auteurs des *Contes extraordinaires* n'ont pas songé à ce détail.

Nous verrons, à la fin du récit seulement, que Quảng-lợi Vương était le roi auquel recourut Trịnh pour se faire rendre justice.

(3) Les dragons n'ont pas d'os, bien qu'on ait prétendu qu'ils avaient des os bleus, page 22.

(4) « Celui-là », c'est-à-dire « le dragon qui avait enlevé Dương-thị ».

(5) C'est-à-dire « je ne puis aller sur son terrain pour agir contre lui ».

Trịnh dit : « Peut-on implorer la justice de la Cour royale et comment ? » Long Hầu répondit : « Les choses obscures, naturellement, paraissent éloignées. Les traces (du crime) ne sont pas encore apparentes. Voulez-vous prononcer des paroles sans fondement ? Ce serait attaquer sans posséder les forces nécessaires. Je craindrais que vous ne puissiez vaincre. Si donc vous n'avez pas les éléments d'accusation nécessaires, accordez un délai. Examinez à fond pour posséder les causes de l'affaire. Si ce licencieux n'a pas suffisamment de preuves en sa faveur, de notre côté nous n'avons pas encore autour de nous les moyens de débrouiller l'affaire. Il vous faudrait un mandataire, je pense que cela manque vraiment. »

Soudain, à côté d'eux apparut une jeune dame vêtue de vert qui s'avança disant : « Je puis être choisie pour cela ». Trịnh la salua aussitôt et lui donna ses instructions. Il lui confia les objets et la fibule 釵 *sảo* en jade vert, en la priant de les prendre pour s'en servir comme créance. La jeune dame se rendit au temple du génie giao de Hồng-châu. La dame Dương-thị était réellement là ; elle avait reçu le titre de dame de Xương-ấp 昌 邑. Elle habitait un palais de verre émaillé couleur de jade vert, entouré d'un étang dont les eaux étaient semblables à l'aile du martin-pêcheur, aux feuilles de l'hibiscus. Par la grâce de ses atours, de sa coiffure et de son peigne, elle l'emportait dans le gynécée. L'année précédente, elle avait mis au monde un fils. La jeune dame (mandataire de Trịnh) fut très satisfaite.

Les pavillons et les terrasses étaient entourés d'un mur solide, aucun chemin n'y pénétrait. Perplexe et hésitante, elle (la mandataire de Trịnh) s'arrêta devant la porte extérieure ; la beauté du printemps flattait sa vue ; les fleurs *sắc* 薔 et *vi* 薇 (1) s'épanouissaient en foule semblables aux taches rouges d'un jeu de lumière, s'étendant comme une broderie jusqu'à l'angle du mur. La jeune dame contrefit l'insensée, tantôt agitant les mains, tantôt brisant (ce qui se trouvait sur son passage). Le gardien de la porte en fut irrité. La jeune femme lui montra aussitôt la broche de jade apportée en présent et lui dit : « Les fleurs de la barrière sont de peu de valeur, il ne faut pas les regretter beaucoup. Craindriez-vous que je vous attaque ? Vraiment j'ai commis une faute, mais j'ai peur seulement que ma faible complexion ne puisse surmonter le tourment des verges. Je veux donc, tenant ceci, pénétrer dans le palais du maître de l'habitation pour le lui présenter, afin d'implorer sa clémence pour éviter les verges et le bâton en échange de ce présent sans valeur. » Cet homme fit ce qu'elle demandait ; il l'introduisit chez Dương-thị, afin que celle-ci pût la juger. Dương-thị, feignant la colère, dit : « Qu'est cela de la part d'une jeune femme, oser ainsi casser et briser, s'obstiner à détruire le rouge brocart de ma balustrade ? J'ordonne qu'elle soit attachée dans le jardin des amandiers aux fleurs d'argent

(1) La fleur *sắc* est une fleur aquatique. La fleur *vi* est pourpre ou violette 紫 *tử*) ; elle ressemble au lotus.

et qu'elle y soit laissée seule. » Puis, prenant la broche, elle dit en pleurant : « Ceci est vraiment un vieil objet appartenant à mon époux Trịnh. Comment l'avez-vous, dites-le franchement. » La jeune femme répondit : « C'est réellement un objet que vous présente Trịnh ». Elle dit ensuite : « Maintenant, il demeure dans la maison de Bạch Long Hầu. A cause de vous, il oublie de manger, il a perdu le sommeil. C'est pour cela qu'il envoie votre humble servante 賤妾 *tiện thiêp* vous entretenir secrètement de vos sentiments d'autrefois, vous rappeler vos pensées communes et votre ancien état. »

Elle n'avait pas fini de parler qu'une jeune servante vint annoncer que le génie giao mandait Dương-thị d'urgence. Elles sortirent aussitôt rapidement, embarrassées comme le *lang-bôi* (1).

Le lendemain, de bonne heure, elle revint et interrogea avec soin la jeune femme ; puis elle lui donna une lettre de la couleur des vagues, et lui fit ses recommandations, disant : « Vous répéterez pour moi ces paroles à Trịnh : L'horizon de votre pauvre femme est encore embarrassé par des choses basses et triviales (2). Je vais m'efforcer d'en sortir. J'enverrai le phénix planer dans les nuages, j'emploierai le cheval pour revenir sur la terre ferme, plutôt que de vieillir en servitude dans cette demeure aquatique, dans ce pays de brume. » Sa lettre renfermait les strophes suivantes :

Je le jure aux montagnes, j'en atteste la mer.
Je soupire après les choses passées qui ne sont plus.
Je prends la pluie, je saisis les nuages, je ris des nombreuses erreurs de la nature.
Le fleuve et le ciel sont séparés par dix mille li (3).
Mais les pensées de mon cœur sont exposées dans cet écrit.
Je songe avec tristesse ; combien les traces de votre servante sont éloignées et isolées !
Ma substance corporelle a honte de sa beauté et de sa complaisance.
Notre union avait été préparée par le Ciel.
La bonne fortune nous avait donné la joie d'assortir nos noms de famille (4).

---

(1) Le *Dictionnaire K'ang Hi* nous apprend que « le *bôi*, ou loup *bôi* 狽 狽, est un animal qui appartient au genre loup. Cet animal engendre des petits auxquels il manque soit un pied, soit deux pieds ; ils s'appuient l'un sur l'autre pour marcher : s'ils se séparent, ils tombent. C'est pourquoi marcher avec embarras se dit *lang bôi* ». Wieger traduit 狽 par « gerboise » ; or, la gerboise est un petit rongeur des contrées désertiques qui n'a jamais pu passer pour une espèce de loup.

(2) Littéralement « choses de chien et de cheval ».

(3) 子於父妻於夫者曰天, *tử ư phụ, thê ư phu, dai viêt thiên*. C'est-à-dire « moi qui suis dans le fleuve, vous qui êtes mon ciel, sommes séparés ». Le père est le ciel du fils, le mari le ciel de la femme.

(4) Grâce à cette bonne fortune, ils avaient pu s'unir comme appartenant à deux familles différentes. Les personnes portant le même nom de famille ne peuvent légalement contracter d'union.

Dans la même fosse, à la même époque,
Notre désir était de supporter le poids de cent années.
Mais combien notre existence changea en une seule nuit.
Bouleversant l'ombre de la doctrine, j'ai été précipitée dans le gouffre profond (1).
Mais la pierre précieuse ne put être broyée, la perle engloutie.
Enfin apparut la folie du loriot, l'adresse de l'hirondelle.
Mes vêtements furent rejetés pour faire place à une cuirasse d'écailles.
Pour me rassasier je n'ai que des mets fétides à odeur de bouc.
Je voudrais que ma vie soit celle d'un éphémère.
Je pousse de longs soupirs de dédain ;
Je rumine ma tristesse profonde comme la mer.
Un seul jour me paraît aussi long qu'une année.
Qui reconnaîtra les restes de la tige fauchée ?
Je suis honteuse de soumettre à votre examen cette lettre d'un poisson.
En maniant la broche de jade, mes pleurs coulent.
Quand je regarde ma cuirasse écailleuse, mon cœur est saisi de crainte.
Je voudrais que la mort me dérobe à tous les regards ;
Des herbes des champs, des fleurs de la barrière j'excite la pitié.
Je le jure par les trois victimes,
En présence du Ciel empereur, de la Terre reine :
Le jade blanc n'est pas achevé encore,
L'or jaune peut heureusement me racheter.

Lorsque la jeune femme revint après sa mission, Long Hầu dit à Trịnh : « l'affaire est bien préparée », et ils se rendirent dans l'Océan du Sud 南溟 Nam minh. Arrivés devant le palais d'une grande ville, Long Hầu entra le premier, recommandant à Trịnh de se tenir à la porte, attendant des ordres. Après un instant, apparut un homme qui l'introduisit dans le palais. Le roi était à ce moment revêtu d'habits rouges teints avec le sang du gibbon 猩 *tinh* (2), il était ceint d'une écharpe ornée de belles perles ; tous les fonctionnaires l'assistaient, les

(1) 翻教影落於重淵 *phiên giao ảnh lạc ư chùng uyên*. Phrase obscure.

(2) Le *tinh* 猩 est aussi un animal extraordinaire. Il aboie comme un chien, c'est pourquoi il est classé sous la clef des chiens. Il ressemble à un chien à figure humaine. Il ressemble au gibbon 猨 (sino-annamite *viên*, annamite vulgaire *vượn*). Il est petit, mais crie agréablement. Il a le corps d'un porc et la tête d'un homme, il sait parler. On le trouve dans le huyện de Phong-cọc dans le pays des Giao-chỉ (Annam) ; son aspect est celui du *hoan* 貛 (loup mâle) et du *đồn* 豘 (cochon sauvage), sa voix ressemble au cri d'un petit enfant. Les Annamites ajoutent qu'on le chasse pour la belle teinture que donne son sang. Les chasseurs mettent leurs bras dans des tubes en bambou, afin de pouvoir se dégager quand l'animal les saisit. — Ces détails montrent le fond qu'on peut faire sur la capacité d'observation des auteurs chinois. Ils ne sont pas plus exacts en ethnographie qu'en histoire naturelle.

mains jointes ; ils étaient innombrables. Trịnh se prosterna de toute sa longueur et exposa ses griefs d'une voix plaintive ; ses arguments décelaient une tristesse profonde. Le roi, regardant à sa gauche, désigna un fonctionnaire inoccupé et lui remit un mandat d'amener ; deux satellites s'élevèrent aussitôt dans l'espace et disparurent. Après une demi-journée environ, ils reparurent amenant un homme fait ; sa stature était celle d'un homme très robuste, à la coiffure rouge, au visage couleur de fer ; les poils de sa barbe et de ses moustaches étaient raides comme des hallebardes. Arrivé au milieu de la salle, il se prosterna. Le roi le réprimanda, disant : « Fonctionnaire, tu es coupable d'inconduite notoire. Certainement tu as rendu des services, mais la justice criminelle ne peut errer, elle doit réprimer la dépravation 姦 *gian* et la traîtrise 宄 *qui*. Maintenant, nous considérons tes mérites passés : chargé d'un service important, tu as protégé et secouru le peuple, mais tu as lâché la bride à tes débordements, et à cause de cela tu n'as pas su prévenir les catastrophes de l'eau et du feu, ni éviter les malheurs. » Cet homme répondit : « La partie adverse appartient au monde des hommes, votre serviteur demeure dans les profondeurs des eaux ; nous différons donc entièrement. Pour quelle raison sommes-nous affrontés l'un à l'autre ? Celui-ci se sert des accents de sa langue perverse. Il a su se prétendre sans fautes. Grâce à ses fraudes, il innocente ses actions. Cela implique son dédain de la cour. L'obscurité dans laquelle ses paroles ont plongé ma cause aura pour résultat mon châtiment ; il n'amènera pas la paix sur la terre ni la perfection dans les régions inférieures. »

Après ces paroles, la discussion continua, elle ne pouvait se terminer.

Le roi lui-même réfléchissait et avait peine à trancher le différend. Long Hầu qui, sur le côté, tendait l'oreille, dit : « Ce n'est pas comme si on avait déclaré le nom de famille, le nom personnel et l'appellation familière de Dương-thị ; il faudrait examiner tout cela. » Trịnh, se référant à ces paroles, dit respectueusement au roi : « Que le roi ordonne qu'elle soit amenée. » Le soleil étant sur son déclin 晡 *bô*, on vit deux satellites introduire une jolie femme à la taille souple comme la tige agitée par le vent ; elle venait de l'Est. Le roi l'interrogea disant : « Où est ton mari ? » Elle répondit : « L'homme à l'habit bleu est mon mari. Celui qui est coiffé de rouge est mon ennemi. Auparavant, infortunée, j'ai été ravie par ce mauvais génie. Depuis trois ans, je n'ai pu voir l'éclat du grand soleil suspendu dans les cieux. Mon âme 魂 *hồn* se dissipe, ma nature corporelle 質 *chất* pourrit, enfin mon sang se change en boue. Quand pourrai-je voir de nouveau le soleil du ciel ! »

Le roi, plein de colère, dit au giao : « Entends-tu, fourbe, pillard ? Ton cœur est donc ainsi rempli de pensées dépravées ? J'ai pu scruter tes sombres projets, ta libidineuse luxure. En ce qui concerne tes services, que tu mets en avant, je les méprise. La mort ne sera pas un supplice trop dur pour ton crime. »

A ce moment, un homme de loi, vêtu d'une robe d'apparat verte et dont le titre était : premier greffier de la justice criminelle 正刑錄事 *chính hình lục sự*, s'adressa respectueusement au roi, disant : « Votre jugement me semble

influencé par des sentiments subjectifs, votre sentence ne peut donc être impartiale. Prononcer le châtiment alors qu'on est irrité est certainement mauvais. Il faut réviser cette sentence sévère et examiner la chose avec soin. »

« Celui-ci, grâce à ses talents, a obtenu un poste éminent ; mais ce qu'il a fait de mal, c'est certainement par lui-même qu'il l'a fait. Quoiqu'il ait montré de la vertu envers le peuple, il a commis un crime qui mérite le châtiment, châtiment qui ne peut être inférieur à dix mille morts. Mais si on considère ses services antérieurs, on doit lui laisser la vie sauve, être miséricordieux et ne pas détruire la lignée rouge [1] ; usant ainsi de clémence il faut l'exiler dans la Région noire 黑都 *Hắc đô* [2]. »

Le roi approuva et prononça la sentence en ces termes : « On dit que la vie de l'homme est comme une auberge 逆旅 *nghịch lữ*, ceux qui vont y passent, ceux qui viennent leur succèdent. La justice du Ciel ne peut errer de l'épaisseur d'un cheveu. Elle donne le bonheur au juste, le malheur au méchant. La loi est très claire, elle est unique dans le temps. Maintenant toi, appartenant à une souche florissante, signalée par ses services, tu as gouverné une région. Tu aurais dû faire resplendir ses mérites, glorifiant la vertu des dragons. Au lieu de cela, tu t'es laissé aller à la concupiscence, imitant les serpents aux désirs déréglés. Tes pensées coupables devenaient chaque jour plus nombreuses et plus envahissantes ; dans ta charge, elles t'enlevaient ton libre arbitre, tout droit aux louanges. Ô hô ! Tu as cédé aux désirs coupables, à l'attrait de la beauté, tu as erré comme ivre ; comment pourrait-on tolérer de tels crimes, comment pourrait-on les pardonner ? De pareils dérèglements doivent être réprimés. En ce qui concerne Dương-thị, bien qu'elle ait été souillée par ton vice, sa position est digne de pitié. Elle devra retourner avec son ancien époux. Quant à l'enfant, il devra rester avec son père. Dès que ma sentence sera écrite, vous devrez tous vous y soumettre. »

Après que ces ordres furent prononcés, le génie giao courba la tête et reprit sa place. Les assistants de droite et de gauche invitèrent Trịnh à se retirer. Long Hầu étendit sa natte et commanda du vin. Il lui offrit en présent une corne de rhinocéros gravée [3] et des objets d'écaille. Trịnh et sa femme remercièrent, saluèrent et retournèrent chez eux.

---

[1] 赤族 *sích tộc*. Le giao-long qui enleva Dương-thị avait la crête rouge ; mais il semble bien qu'il en était de même pour le dragon blanc, puisque, sous sa forme humaine, il portait une besace rouge.

[2] La Région noire, c'est-à-dire le Nord. Dans la cosmogonie chinoise, chaque point cardinal a sa couleur. 都 *đô* signifie non seulement « ville capitale », mais aussi une ancienne division territoriale ; c'est évidemment dans ce sens qu'il est employé ici.

[3] 文犀玳瑁 *văn tê đại mại*, « rhinocéros gravé, tortue caret » pour « écaille et coupe en corne de rhinocéros gravée ». La coupe en corne de rhinocéros a le pouvoir de rendre inoffensifs les poisons qu'on y a versés ; les rois des pays de l'Indochine comprenaient ces cornes dans les présents qu'ils envoyaient à la cour de Chine.

Ils racontèrent leurs aventures du commencement à la fin et tous fêtèrent leur retour et furent émerveillés de ce récit. Plus tard, Trịnh ayant eu affaire dans la région de Hồng Châu 洪州, repassa par son ancien prétoire ; les murs s'étaient écroulés, les bâtiments avaient disparu ; les inscriptions étaient effacées ; ce qui était neuf autrefois était détruit, dispersé comme les flocons de coton du bombax qui, soulevés par le vent, flottent devant le soleil bas sur l'horizon. Il interrogea les vieillards de la campagne qui répondirent : « L'année dernière, il arriva que, pendant un jour clair, sans nuage ni pluie, les eaux du fleuve furent agitées et les vagues s'élevèrent. On vit d'abord un serpent long de dix trượng 丈, aux écailles semblables au jade, à la crête 幘 *trách* rouge, nageant à la surface et se dirigeant vers le Nord. Les longs serpents, les pythons courts 短蟒 *đoản mãng*, le suivaient au nombre de plus de cent. Depuis cette époque, le temple du giao-long a perdu ses vertus surnaturelles ». En comptant sur les doigts, on pourrait estimer le temps écoulé depuis que ce procès a été jugé. Combien cela est étrange !

Ô hô ! On sacrifie à ceux qui ont pu empêcher les grandes calamités de se produire ; on sacrifie à ceux qui ont pu écarter les grands malheurs. Ces deux sentences se trouvent dans le livre des règles pour les sacrifices. Dans la prospérité, on rend le culte (à ceux qui l'ont procurée) : on admire leur renommée, on pense à leurs vertus. Cependant, bien que le corbeau respire l'odeur des sacrifices, il cause pourtant le malheur des hommes. Il en fut ainsi pour le génie giao dont le crime fut puni par l'exil seulement. Le roi Quảng Lợi (1), s'était d'abord trompé en rendant la sentence, mais grâce à Hứa Tốn et à Thứ Phi (2), il eut la joie de conserver sa renommée éclatante.

---

(1) Nous avons vu plus haut, note 2 page 36 que Quảng Lợi est le nom du roi des dragons.

(2) Hứa Tốn 許遜 dont l'appellation 字 *tự* était Kính 敬, était un homme de l'époque des Tsin 晉. Pendant qu'elle était grosse de lui, sa mère vit en rêve un génie qui lui mit une perle dans le creux de la main. Ayant étudié la magie, il exterminait les serpents et combattait les giao pour préserver le peuple. Il pénétrait dans leurs cavernes pour les détruire. A l'âge de cent trente ans, la 2e année du chiffre de règne *ning-k'ang* 寧康 (373 A. D.) il fut élevé dans le ciel.

Thứ Phi 佽飛 était un brave guerrier de l'époque des Tcheou 周. Il avait une épée ornée de pierres précieuses. Un jour, comme il traversait le fleuve et était parvenu au milieu du courant, deux giao vinrent nager aux côtés du bateau. Phi s'adressant aux bateliers dit : « Vous voyez ces giao qui sont autour du bateau, est-ce que ceux qui sont dans le bateau pourront garantir leur vie ? » Les bateliers répondirent : « Ce n'est pas possible. » Phi dit alors : « Il faudra donc que mes os pourrissent, que ma chair se consume dans le fleuve. Qui m'aimera encore ? » Il dénuda alors son bras, tira son épée, se précipita dans le fleuve, tua les dragons et fut transformé. (L'imprimé ne porte que 匕 *chuỷ* ; peut-être y avait-il 死 *tử* « mourir »). Confucius plaignait Thứ Phi dont les os pourrissaient et la chair était consumée pour la cause des hommes.

La phrase qui contient le nom de ces deux personnages est ironique. Notre auteur n'imagine pas, sans doute, que Hứa Tốn et Thứ Phi ont ajouté à la gloire des dragons.

Lorsque Địch-nhơn-Kiệt [1] était inspecteur 巡撫 *tuần phủ* du pays au Sud du fleuve 河南 *Hà-nam*, il présenta à l'empereur un placet, pour détruire les temples des divinités malfaisantes 淫祠 *dâm từ*, au nombre de plus de mille sept cents. Il fit bien.

* * *

LES DRAGONS DE HỒNG-LỘ À LẠNG-SƠN.

Nous avons vu que le vieillard dont la femme avait trouvé les œufs de dragon s'était enfui à Mai-pha 枚坡, province de Lạng-sơn, et que le dragon noir, qualifié quelquefois de « rouge », avait été exilé vers le Nord. La tradition orale, plus explicite, précise et dit qu'il était allé habiter dans les eaux du fleuve Kỳ-cùng 淇溶, qui passe à Lạng-sơn et qu'on lui avait édifié un temple en cette ville. Nous avons voulu les suivre dans leur exil et voici les renseignements qui nous ont été transmis grâce à l'obligeance de M. Emmerich, Résident de Lạng-sơn.

Le roi Dragon blanc 白龍王 Bạch Long Vương reçoit le culte dans un temple situé dans la rue de l'Est 東門庯 Đông môn phố à Lạng-sơn ; cette rue fait partie du territoire de Mai-pha 枚坡, châu de Ôn-châu 温州 [2]. Celui du roi Dragon rouge 赤龍王 Sích Long Vương est situé sur la berge du fleuve Kỳ-cùng qui fait partie du territoire de Vĩnh-trại 永寨社, châu de Cao-lộc 高祿州. On raconte qu'un tri-phủ 知府 du phủ de Tương-yên 襄安, province de Nghệ-an 乂安, dont le nom de famille et l'appellation ne nous sont pas parvenus par suite de la longueur des temps écoulés, était à son poste depuis un an lorsque sa femme vint le rejoindre. Elle était arrivée depuis vingt jours, lorsqu'un devin lui prédit ceci : « Dans trois jours vous serez ravie par quelqu'un ». Trois jours après, à l'heure *sửu* 丑 (de une heure à trois heures du matin), le tri-phủ et sa femme reposaient ensemble sous la moustiquaire,

---

(1) 狄仁傑, fonctionnaire de l'époque des T'ang 唐, originaire de la province de T'ai Yuan 太原. Dans les pays autrefois barbares de Tch'ou 楚 et de Wou 吳 au Sud du fleuve, il y avait de nombreux temples consacrés à des génies malfaisants. (Le texte porte 淫 *dâm* que l'on traduit généralement par « licencieux, obscène »). Kiệt les fit détruire et ne conserva que ceux de l'empereur Yu 禹, de T'ai Pe 太伯, de Wou, de Ki-tcha 季札 et de Wou-yuan 伍員. A l'époque de l'empereur Tchong Tsong 中宗 (682 à 710 A. D.), alors qu'il administrait le pays de Tch'ang P'ing 昌平, une vieille femme vint l'implorer parce qu'un tigre avait dévoré son fils. Nhơn Kiệt alla au temple d'un génie ; peu après, le tigre vint se coucher sur le sol. Il ordonna à ceux qui l'entouraient de le tuer. Plus tard, on éleva un temple à ce grand destructeur des lieux sacrés.

(2) Dans la note 1 page 32, nous faisons remarquer que, d'après la notice écrite du village de Lạc-dục, ce dragon blanc de Lạng-sơn est un avatar de 鄧眞 Đặng Trần, dont la femme trouva les œufs de dragon.

lorsque tout-à-coup, à la lueur d'une clarté soudaine qui illumina la chambre, on aperçut l'ombre d'un homme. Le tri-phủ se réveilla, saisi de terreur, et ne trouva plus sur le lit qu'une noix d'arec en or [1], ainsi qu'une feuille de bétel de même métal.

Le tri-phủ fit chercher en tous lieux autour de la maison, mais on ne trouva aucune trace de la disparue. Au comble de la douleur, oubliant les devoirs de sa charge, il envoya un devin [2] accompagné d'un de ses disciples, chercher dans les bois et les montagnes pendant un mois. Arrivés au bord d'un fleuve (que l'on croit être le fleuve Kỳ-cùng), ils aperçurent, oubliée sur la berge, une paire de souliers que l'on reconnut pour être vraiment ceux de la dame disparue. A cette nouvelle, le tri-phủ, saisi de douleur, se désolait, lorsqu'il vit soudain à côté de lui un vieillard (qui était le roi Dragon blanc) ; il sortait de l'eau et lui demanda avec douceur la cause de ses larmes. Le tri-phủ lui répondit qu'il cherchait sa femme enlevée. Le vieillard lui demanda alors un objet quelconque pour servir de créance. Le tri-phủ alla chercher une boîte à fard qu'il lui remit. Le vieillard se jeta dans les eaux qu'il divisa, suivi d'une servante portant la boîte ; ils arrivèrent au palais du roi Dragon rouge et la servante remit cette boîte à la dame. Celle-ci demanda d'où elle provenait. La servante répondit qu'un vieillard avait amené le tri-phủ et qu'ils attendaient tous les deux au dehors. La dame sortit alors et engagea son ancien mari à faire une plainte et à la remettre au roi Diêm-la 閻羅王 [3]. Le procès eut lieu et le roi Diêm trancha ainsi le différend : le préfet et sa femme seraient renvoyés au séjour de la lumière ; quant au Dragon rouge, qui avait envoyé des satellites aquatiques sur les lieux où on trouve de la poussière pour ravir une femme, et au Dragon blanc qui avait osé introduire des hommes du pays de la poussière dans le Palais des eaux, ils seraient dorénavant chargés de distiller la rosée dans la mécanique céleste 天機 *thiên cơ*, en se faisant face sur les deux rives du fleuve qui passe près de la citadelle de la province (de Lạng-sơn).

Et maintenant encore, les deux temples sont sur les deux rives opposées du Kỳ-cùng, et on dit les deux rois, depuis cette époque, ennemis l'un de l'autre. Toutes les fois que le Dragon rouge envoie ses satellites aquatiques chercher du bois sur le Mẫu-sơn 母山, le Dragon blanc intercepte le chemin des eaux et ne leur permet pas de passer, le Dragon rouge est alors obligé de remonter

---

(1) L'arec et le bétel font partie des cadeaux obligatoires lors des demandes en mariage. Une gracieuse légende annamite raconte que deux amoureux qui ne pouvaient s'unir furent changés, le jeune homme en aréquier à la tige flexible, la jeune fille en liane bétel, qui s'enroule amoureusement autour du tronc de l'arbre qui représente son fiancé.

(2) Le texte dit un maître 師 *sư*, c'est sans doute un devin.

(3) La légende annamite non écrite dit également Diêm-la (Yama, juge des morts). C'est une erreur que ne fait pas l'auteur du « Procès à la cour du dragon », qui sait bien que Quảng Lợi Vương est seul juge du monde aquatique.

le courant au devant d'eux jusqu'à l'endroit appelé Đồng-trận 同陣 [1] qui appartient au châu de Cao-lộc. (Tiré du *Livre des récits extraordinaires*) [2].

D'après cette version, l'affaire du tri-phủ et du dragon se serait passée au Nghệ-an 乂安, contrairement aux légendes de Hải-dương. Nous avons donc demandé des renseignements au Résident du Nghệ-an qui nous a envoyé une réponse des mandarins provinciaux disant que la légende plaçait l'enlèvement de la femme du tri-phủ à Hải-dương ; ils ont joint à leur réponse une copie du « Procès d'un dragon », déjà traduit.

LA LÉGENDE DE HÀ-HẢI.

Le xã de Hà-hải 河海社, canton de Hà-lộ 河路總, du huyện de Tứ-kỳ, a comme génies protecteurs la princesse Sainte Dame 聖娘公主 Thánh-nương Công-chúa et les deux grands rois Hải-ứng 海應 et Hà-ứng 河應二大王, qui sont respectivement le Dragon blanc et le Dragon noir.

Si on interroge les notables et les vieillards du village, ils affirment qu'il n'y a pas de légende écrite, mais qu'on raconte que la princesse Sainte Dame était une personne du village de Lạc-dục ; étant allée aux champs pour labourer ses rizières, elle trouva deux œufs. Les ayant rapportés chez elle et les ayant cachés, les œufs donnèrent naissance à un serpent blanc et à un serpent noir qui furent lâchés dans le fleuve.

Plus tard, la Sainte Dame et les deux serpents aidèrent les bateaux de l'empereur à détruire l'ennemi. C'est pourquoi on leur a élevé un temple sur la berge du fleuve.

Nous voyons que la fonction des dragons est spécifiée à Hà-hải, le Dragon blanc est celui de la mer, le Dragon noir celui des fleuves. Le caractère 應 *ứng*, a, parmi ses nombreuses acceptions, celle de « se charger de ». On peut donc traduire les titres des deux dragons par : Celui qui est chargé de la mer, celui qui est chargé des fleuves.

*
* *

TEMPLES ÉLEVÉS AUX DRAGONS DE LẠC-DỤC [3].

A Lạc-dục : 1° « un temple funéraire 廟 *miếu*, situé au Sud-Ouest du village, sur l'emplacement dit « de la tête de la tortue ». Le temple est orienté vers le

(1) Signifie « combattre ensemble ».

(2) Cette indication paraît erronée, car ceci a tout-à-fait l'air d'une légende locale. Toutes les personnes de Lạng-sơn que j'ai interrogées m'ont affirmé que le tri-phủ était du Nghệ-an, ce qui est contraire à ce qui est dit dans le *Livre des récits extraordinaires*.

(3) Nous abrégeons les renseignements recueillis et mettons entre guillemets les seules parties traduites textuellement.

Sud-Est (vers la mer). Devant, il fait face à la tablette de la planète Jupiter 木星案 *Mộc tinh án*, derrière à la planète Vénus 水星 *Thủy tinh* (1); à droite et à gauche s'élèvent de nombreux tertres où la Cour fait offrir des sacrifices. Ils sont tracés de façon à représenter la forme de la tortue. Comme une araignée 蜘蛛 *chi thù*, ils entourent le sol sacré et illustre 英靈地 *anh linh địa*, dans le terrain communal de Lạc-dục.

Ce temple comprend deux bâtiments, un bâtiment intérieur, à trois travées, un bâtiment extérieur à cinq travées ». Les colonnes et les poutres portent des inscriptions horizontales ou parallèles ; la plupart sont banales. Voici celles qui font allusion aux dragons :

« Secrètement 陰 *âm*, on voit les bateaux des dragons, d'une seule imprécation, calmer le fleuve et compléter la victoire.

Manifestement 陽 *dương*, se montre l'empreinte de la tortue qui pendant mille automnes fera pleuvoir sur le village longue vie et bonne renommée (2).

L'empreinte de la tortue pendant mille automnes célèbrera la terre victorieuse.

L'ombre du dragon dans la suite des générations illustrera le temple insigne. »

Malgré son illustration, le temple de la Grande Dame ne possède que peu de diplômes de génies. Ou bien on ne les a pas tous conservés, ou bien on a eu la paresse de les inscrire sur la notice qui m'a été envoyée.

Ces brevets sont : un de Cảnh-hưng 景興 (1768) ; deux de Tự-đức 嗣德 (1853 et 1880) ; un de Đồng-khánh 同慶 (1887) ; un de Duy-tân 維新 (1909). Ils ne contiennent rien de particulier et sont conçus comme toutes les pièces de cette espèce. Nous avons donné, ailleurs (3) des traductions de diplômes analogues.

Par contre, la notice, dont nous avons traduit la partie qui se rapporte à la légende, est beaucoup plus ancienne. Elle est datée d'un jour faste du printemps de l'année 1572, 1re de Hồng-phúc 洪福, et elle est signée du ministre Nguyễn-Bính 阮炳 grand secrétaire du pavillon de l'Est de la forêt de pinceaux 翰林院東閣大學士臣 *Hàn-lâm-viện Đông-các Đại-học-sĩ thần.*

Il est facile de constater que les Mạc 莫 régnaient sans conteste à cette époque et que Anh-tông 英宗 des Lê 黎, qui portait le chiffre de règne de Hồng-phúc, était caché au Laos. Mais la pièce a été remise au village, après rectification de la date, un jour faste de l'hiver de la 3e année de Vĩnh-tộ 永祚 (1621), vingt ans après la restauration. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on peut

(1) Allusion aux cérémonies propitiatoires faites par les astrologues, et pendant lesquelles ils placent, sur un autel, la tablette d'une des cinq planètes qu'on veut rendre favorable. Le terrain sur lequel est placé le temple est protégé, en avant par Jupiter en arrière par Vénus.

(2) On peut donner un autre sens à 陰 *âm* et 陽 *dương* : « nuit, jour ; eau, terre ; terre, ciel », etc.

(3) *Les génies du temple de Thê-lộc, BEFEO.*, X, p. 397.

critiquer la lenteur des bureaux ! Elle fut extraite des archives de la précédente monarchie par le ministre Nguyễn-Hiền 阮賢 appartenant à une commission chargée de la police des cent génies et de la surveillance des temples.

La notice est précédée d'un petit résumé historique dans lequel on passe de la dynastie Kinh 涇 avec ses 18 rois qui ont régné pendant plus de 2000 ans à la dynastie Lê. Cette partie a donc été retouchée et on se demande par quel honnête scrupule on a conservé le nom du premier rédacteur. Peut-être Nguyễn-Hiền était-il fils ou parent de Nguyễn-Bính.

2° Le temple (palais et pavillon 宮亭 *cung đình*) « se trouve sur la tête du peuple 民之頭 *dân chi đầu*; devant il fait face à la veine 脈 *mạch* de la tablette de Jupiter, derrière à la planète Vénus. La terre est disposée en forme de dragon, l'eau entoure et arrose les bâtiments au Sud et au Nord. Le terrain est faste. Ce temple qui n'est pas officiel n'a pas de diplômes de génie. »

On fête dans ces temples la transformation de la princesse, le 11e jour du 11e mois et le 12e jour du 1er mois. Enfin, l'empereur Đồng-khánh 同慶 a accordé un 3e jour de fête le 16e jour du 4e mois. « C'est après la fête de ce jour que les nuages s'amoncellent et que le tonnerre gronde, la pluie tombe et le vent souffle. »

LES TEMPLES DE LẠNG-SƠN.

1° *Temple de la porte de l'Est.*

C'est un simple bâtiment de 9 mètres de longueur, de 8 mètres de profondeur, avec une petite cour de façade, formée par deux murs qui sont terminés à l'extérieur par deux pylônes.

Le bâtiment a trois travées, chacune ayant un autel et une tablette, l'autel du centre en a deux. Ces autels et ces tablettes sont ceux d'un génie inconnu à droite, ceux du génie principal au centre, ceux du Maître 先師位 *tiên sư vị* à gauche. Au-dessus de l'autel principal se trouvent les caractères 東門祠 *Đông môn từ* « temple de la porte de l'Est ».

Il est probable, comme nous l'avons dit, que la légende des dragons est toute locale, et que les Tày du pays n'avaient pas songé à faire entrer le marquis Dragon blanc dans la troupe des génies officiels. Cette lacune a été comblée en 1889.

En effet, le 18e jour du 11e mois de la 1re année de Thành-thái 成泰, il a été envoyé un diplôme du « génie marquis Dragon blanc 白龍侯之神 *Bạch Long Hầu chi thần* qui a manifesté sa vertu surnaturelle, mais qui, jusqu'ici, n'avait pas été promu 向來未有預封 *hướng lai vị hữu dự phong* ». Le titre donné par ce diplôme est 澄湛翊保中興之神 *chừng trạm dực bảo trung hưng chi thần* que l'on peut traduire « génie aide protecteur de rang moyen, qui filtre et qui imbibe » (de rosée). Ce diplôme donne donc le nom du génie et fait allusion à sa fonction de distillateur de rosée.

2° *Temple du Kỳ-cùng.*

Se trouve à main droite, dès qu'on a passé le pont du chemin de fer. Il se compose de trois corps de bâtiments placés l'un derrière l'autre sur un même axe transversal; leur longueur, perpendiculairement à cet axe, est de 6 m. 75; la largeur du premier est de 6 m. 50, du deuxième et du troisième de 5 m. 50 chacun, ce qui fait une profondeur totale de 17 mètres environ.

Combien la vertu est peu récompensée! Le Dragon blanc, secourable et inoffensif, doit se contenter d'un seul petit bâtiment, et son rival, le licencieux ravisseur de la femme d'un habitant des régions de la poussière, jouit d'un temple à trois bâtiments.

Il y a, devant la façade, une cour, mais les deux pylônes qui terminent les murs, au lieu d'être surmontées par un simple entablement portent au-dessus une fleur de lotus stylisée.

Ce temple est plus orné que le premier. Chacun des bâtiments a un autel central, sur le troisième autel se trouve la tablette du génie.

Mais les inscriptions du temple, pas plus que celles du diplôme, daté du 11[e] jour du 8[e] mois de la 3[e] année de Duy-tân 維新 ne qualifient le génie de dragon. Il est simplement l' « aide protecteur de rang moyen, génie des abîmes, des gués, des courants du fleuve Kỳ-cùng ». On éprouve un certain plaisir à voir que, bien qu'ayant une habitation plus confortable que Bạch Long Hầu, il n'a pas été placé à un rang plus élevé dans la hiérarchie des génies et qu'on évite de rappeler son passé de dragon libidineux.

A l'Ouest du temple du Kỳ-cùng, se trouve une petite chapelle consacrée à une dame qualifiée de 僊姑 *tiên cô* « dame ayant subi la transformation » et de 神女 *thần nữ* « génie femelle ». Est-elle dédiée à la dame Dương-thị? Il serait cruel de la rapprocher ainsi de son ravisseur abhorré.

LE TEMPLE DE HÀ-HẢI.

« Il est situé sur les bords du fleuve du village (1); c'est un temple funéraire 廟 *miếu* en briques, composé de trois bâtiments (accolés). Celui de l'intérieur (le dernier opposé à l'entrée) n'a qu'une travée, celui du milieu trois travées, le bâtiment extérieur trois travées.

Les inscriptions se rapportant aux génies du temple et faisant allusion à quelques événements qui leur sont particuliers sont les suivantes :

La grandeur de leurs bienfaits enveloppe et enferme la fertilité des eaux des fleuves.

---

(1) Du fleuve de Ninh-giang (Canal des Bambous). Les villageois ignorent souvent le nom des cours d'eau, ou plutôt les appellent du nom de leur village.

L'amas de leurs mérites arrête et fixe la pureté des vagues de la mer.

Avant la naissance de ces deux fils (les dragons) elle fut une mère modèle et sage.

Après sa transformation pendant mille automnes elle sera un génie droit et sincère. »

Les diplômes sont surtout accordés aux génies 海 應 Hải-ứng et 河 應 Hà-ứng qui président aux mers et aux fleuves, et au village qui, portant le nom qui désigne les mers et les fleuves, s'est également placé sous la protection de ces puissants génies.

Les termes employés dans les diplômes sont des termes généraux, le génie y est appelé, par exemple, « puissant guerrier sauveur du royaume » 匡 國 壯 武 *khuông quốc cháng vũ*, quelquefois on trouve le terme 河 應 Hà-ứng ou 海 應 Hải-ứng. La grande Dame n'est vraiment spécifiée que dans les diplômes de 1889 et de 1908.

Voici l'énumération des diplômes, tous conservés en deux exemplaires :

1709 7e année de Vĩnh-thịnh 永盛
1730 2e année de Vĩnh-khánh 永慶
1768 28e année de Cảnh-hưng 景興
1784 44e année de Cảnh-hưng 景興
1787 1re année de Chiêu-thống 昭統

Il est extraordinaire qu'à cette dernière époque, au moment où le roi fuyait devant les Tây-sơn 西 山 qui s'étaient emparés de Hà-nội et de la plus grande partie de l'empire, les bureaux compétents aient cependant continué à accomplir leur besogne. L'empereur Lê Chiêu-thống rentra à Hà-nội, ramené par les Chinois des deux Quảng, mais il en fut chassé à nouveau le premier jour de l'année qui aurait été la deuxième de son chiffre de règne. Il mourut à Pékin en 1791. Ses ossements et ceux de son fils, qui était mort cinq mois avant lui, furent rapportés en Annam, par les soins de Gia-long, en 1801. On prétend que les chairs étaient consumées, mais que le cœur de Chiêu-thống contenait encore du sang frais.

Les Tây-sơn, reconnus par l'empereur de Chine malgré l'aide donnée d'abord aux souverains légitimes, continuent la tradition et, en 1792, 5e année de Quang-trung 光 中 deux diplômes sont délivrés ; en 1793, 1re année, de Cảnh-thịnh 景 盛 un seul diplôme.

Sous la dynastie actuelle des Nguyễn 阮, les diplômes délivrés datent de 1846, 6e année de Thiệu-trị 紹 治, un diplôme ; 1880, 33e année de Tự-đức 嗣 德, un diplôme ; 1886, 2e année de Đồng-khánh 同 慶, un diplôme ; 1889, 1re année de Thành-thái 成 泰, deux diplômes, dont un pour le génie qui préside à la mer et un pour la Grande Dame. Enfin, le dernier diplôme pour la Grande Dame est de 1908, 3e année de Duy-tân 維 新.

La matière est loin d'être épuisée et il existe certainement, en pays annamite ou tây, d'autres légendes concernant le dragon, mais il nous suffit d'avoir indiqué, par celles que nous avons données dans le *Bulletin*, de quelle façon un thème tout simple peut être amplifié, embelli, tout en conservant ses éléments primitifs.

Et, puisque nous avons parlé de génies thériomorphes, il convient de dire que le dragon ou plutôt le serpent n'est pas le seul que les Annamites aient placé sur leurs autels ; le roi des forêts, le tigre royal, le plus puissant des animaux carnassiers, est aussi l'objet d'un culte et, dans certains villages ce culte, bien que non officiel, est plus suivi que celui du génie local.

L'éléphant, le dauphin, la baleine, sont également honorés dans certaines provinces et, comme tous les primitifs, les paysans annamites considèrent les animaux comme doués d'intelligence, fort souvent d'un pouvoir occulte qui les rend, à certains égards, supérieurs à l'homme.

No. 6

LE ROYAUME DE ÇRĪVIJAYA

Par G. CŒDÈS.

Conservateur de la Bibliothèque Nationale (Bangkok)

H. Kern a publié dans les *Bijdragen* de 1913 (Deel 67, p. 393) une curieuse inscription trouvée à Kota Kapur, dans le district occidental de l'île de Bangka ([1]). Cette inscription, qui date probablement de 608 çaka ([2]), est rédigée en une sorte de malais dont le savant éditeur n'a pas réussi à élucider toutes les obscurités. Le sens général du document se laisse toutefois assez bien saisir : c'est, selon H. Kern, *un édit de Sa Majesté Vijaya* prononçant des malédictions contre diverses catégories de malfaiteurs et ceux qui endommageraient la stèle, et des bénédictions pour ceux qui obéiront loyalement à leur souverain.

Le nom que H. Kern a traduit par « Sa Majesté Vijaya » apparaît trois fois dans le cours de l'inscription, les trois fois sous la forme *Çrīvijaya*, sans aucun titre royal. Voici du reste les passages visés :

— l. 2 : *maṅrakṣa yaṅ kadatuan çrīvijaya*, « (ô puissantes divinités) qui protégez le royaume de Çrīvijaya ».

— l. 4 : *tīda ya bhakti tīda ya tattvārjava diy āku. . . nisuruḥ tāpik ya mulaṅ parvvāṇḍān dātu çrīvijaya*, « ceux qui ne sont pas dévoués, ceux qui ne sont pas loyaux envers moi. . . qu'ils soient punis avec. . (?). . des nobles (*dātu*) de Çrīvijaya ».

— l. 10 : *nipāhat di velāñā yaṅ vala çrīvijaya kalivat manāpik yaṅ bhūmi jāva tida bhakti ka çrīvijaya*, « (cette inscription) a été gravée au moment où l'armée de Çrīvijaya a châtié (?) le pays de Jāva qui n'obéissait pas à Çrīvijaya ».

Si, avec H. Kern, on prend Çrīvijaya comme un nom de roi, il faut supposer que *dans la même phrase* (l. 4) ce roi parle de lui successivement à la

---

([1]) Cf. aussi : Blagden, *The Kota Kapur inscription*, J. Straits Br. RAS., 1913 (64), p. 69, et (65) p. 37.

([2]) Le chiffre 6 est incertain (cf. p. 400), mais l'écriture est très archaïque.

première et à la troisième personne : « Ceux qui ne *m*'obéissent pas... seront punis par les dātus de *S. M. Vijaya* ». Ce changement de personne, admissible à la rigueur dans un texte un peu long [1], me semble invraisemblable dans le cours d'une même phrase. La difficulté disparaît si l'on prend Çrīvijaya, non plus comme un nom de personne, mais comme un nom de pays. Que l'on se reporte aux trois phrases citées plus haut, et l'on verra que rien, dans le contexte, n'oblige à interpréter Çrīvijaya comme le nom d'un roi plutôt que comme celui d'un royaume. L'absence, déjà signalée, de tout titre royal serait surprenante s'il s'agissait réellement d'un prince nommé Vijaya ou Çrīvijaya. Jointe à la difficulté syntactique que je viens de souligner, elle me semble entraîner la conclusion que l'inscription de Bangka émane, non pas de « Sa Majesté Vijaya », mais d'un personnage anonyme qui était chef d'un Etat malais indouisé nommé Çrīvijaya.

On va retrouver ce nom dans une inscription du VIIIe siècle, découverte dans la Péninsule malaise à Vieng Sa (au Sud de la baie de Bandon) [2].

M. Finot, qui a étudié cette inscription sur un estampage rapporté en France par le Ct. L. de Lajonquière, en donne l'analyse suivante (BCAI., 1910, p. 153) : « Le document date de 697 çaka (775 A. D.). Il débute par l'éloge d'*un roi Jayendra* et d'*un roi Çrī-Vijayeçvara*, qui fonda un sanctuaire du Buddha (*Māranisūdanavajrinivāsam*). Il chargea ensuite son chapelain (*rājasthavira*) Jayanta d'élever trois stūpas ; à la mort de Jayanta, son disciple Adhimukti construisit deux caityas de briques près des trois premiers ».

L'examen direct de la pierre permet d'obtenir une lecture beaucoup plus complète que le déchiffrement de l'estampage (Voir à l'appendice I le texte et la traduction de ce document). L'inscription ne parle pas de *deux rois* nommés Jayendra et Çrī-Vijayeçvara, mais d'*un seul roi* dont le nom apparaît trois fois sous trois formes différentes :

Çrīvijayendrarāja (l. 14).
Çrīvijayeçvarabhūpati (l. 16).
Çrīvijayanṛpati (l. 28).

S'agit-il d'un roi nommé Çrīvijaya ? La troisième forme Çrīvijayanṛpati peut s'interpréter de cette façon, mais les deux premières me paraissent incompatibles avec une pareille traduction. Dans l'épigraphie indochinoise,

---

(1) Par exemple l'inscription thaïe de Rāma Khamhèng qui débute par un passage en style direct à la première personne, mais qui à partir de la l. 18 passe sans transition à la troisième. Ce changement de personne choque d'ailleurs les Siamois eux-mêmes, et certains veulent y voir la preuve que l'inscription de Rāma Khamhèng n'est pas une composition venue d'un seul jet, mais un assemblage de morceaux d'origines diverses.

(2) Et non pas Viengsa*kadi*, comme il est écrit dans *BCAI.*, 1910, p. 149 (n° 15) et 152.

indra ou *īçvara* ne sont jamais employés comme second terme d'un composé *karmadhāraya*, avec le sens de « roi » : par exemple, on ne rencontrera jamais une forme telle que *Jayavarmendra(rāja)* ou *Jayavarmeçvara(bhūpati)* (1) pour désigner « le roi Jayavarman ». Par contre, *indra* et *īçvara* sont d'un emploi constant comme second membre d'un composé *tatpuruṣa*, et les expressions bien connues de *Kambujendra*, *Kambujeçvara*, « roi des Kambujas (ou du pays des Kambujas) », sont en quelque sorte les titres officiels des rois khmèrs (2).

Aussi, par analogie avec ces expressions bien connues, n'hésité-je pas à traduire *Çrīvijayendrarāja*, *Çrīvijayeçvarabhūpati* et *Çrīvijayanṛpati* par « roi (du pays) de Çrīvijaya ».

Voilà donc deux inscriptions des VIIe-VIIIe siècles émanant toutes deux d'un royaume nommé *Çrīvijaya*. S'agit-il dans les deux cas d'un seul et même pays ? En d'autres termes, aurait-il existé à cette époque un royaume étendant sa suzeraineté de Bangka à Vieng Sa ? L'examen paléographique des inscriptions n'y contredit nullement. L'écriture de la stèle de Vieng Sa, surtout celle de l'inscription inachevée de la seconde face, présente les plus grandes ressemblances avec celle des inscriptions javanaises de la même époque (3). D'autre part, cette même inscription inachevée débute par l'éloge d'un roi *Çrī-Mahārāja* : or, on sait par les Arabes d'une part que ce titre de *Mahārāja* (inusité dans l'épigraphie indochinoise) était particulier aux rois du Zābadj (4), et par les Chinois d'autre part que le même titre fut porté par plusieurs souverains du royaume de Palembang (5).

Mais l'existence d'un royaume ayant laissé des traces tangibles en deux endroits aussi éloignés l'un de l'autre que Bangka et Vieng Sa, et portant un nom inconnu jusqu'ici, est un fait nouveau d'une importance assez grande pour qu'il convienne de rechercher s'il n'y a pas, en dehors de ces rapprochements un peu vagues, d'autres arguments plus solides pour l'étayer.

En réalité, le nom de *Çrīvijaya* n'est pas complètement inconnu comme nom de pays. Il figure d'abord dans un manuscrit népalais à miniatures datant

---

(1) La forme *Jayavarmeçvara* existe bien, mais *içvara* n'y a pas le sens de « roi », Jayavarmeçvara désignant une idole de Çiva, sous les traits du roi Jayavarman ou simplement consacrée par lui. Cf. *ISCC.*, p. 71, *Çrī-Vijayeçvara* désignant une statue de Çiva.

(2) M. Petithuguenin me fait remarquer que l'expression *Sayāmindra* est un des titres les plus fréquents du roi de Siam, notamment celui qui figure sur les monnaies.

(3) Cf. par exemple une inscription datée 775 çaka dans *Oud-javaansche Oorkonden* (VI), Verhand. Bat. Gen., LX, pl. 2.

(4) G. Ferrand, *Textes arabes*, p. 29 etc.

(5) Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago*, Verhand. Bat. Gen., XXXIX, p. 67 et suiv. — Cette expression « royaume de Palembang » qui reviendra souvent au cours de la présente étude est une désignation commode, mais je ne prétends pas en l'employant affirmer que la capitale de cet état fut toujours à Palembang.

au plus tard du début du XI[e] siècle, sur lequel M. A. Foucher a basé sa première *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*. La miniature 23 du ms. Cambridge Add. 1643, qui représente Avalokiteçvara à quatre bras entre Tārā et Mārīcī, porte comme titre : *Suvarṇṇapure Çrīvijayapure Lokanātha*, « Avalokiteçvara à Çrīvijayapura dans Suvarṇapura (¹) ». Mais cette citation n'avance pas à grand'chose, étant donné que *Suvarṇapura* peut aussi bien désigner la Birmanie (*Suvarṇabhūmi*) que Sumatra (*Suvarṇadvīpa*).

Le nom de *Çrīvijaya* se rencontre d'autre part à plusieurs reprises dans l'épigraphie de la dynastie indienne des Čoḷas. Sous le règne de Rājarāja I (985-1012 A. D.), une inscription sanskrite et tamoule de la 21[e] année de ce roi (²) commémore la donation d'un village à un temple bouddhique de Negapatam, commencé par *Cūḷāmaṇivarman* et achevé par *Māravijayottuṅgavarman*. Ce dernier, fils du précédent, est appelé (l. 80) « roi de Kaṭāha (*Kaṭāhādhipati*) et de Çrīviṣaya (*Çrīviṣayādhipati*) » (³). L'inscription ajoute qu'il appartient à la « famille du Roi des Monts » (*çailendravaṃça*). Or l'inscription inachevée, gravée sur la seconde face de la stèle de Vieng Sa, dit justement que le roi Çrī Mahārāja est issu du *çailendravaṃça*. Cela prouve pour le moins qu'en rapprochant le *Çrīvijaya* de la stèle de Vieng Sa, du *Çrīviṣaya* de la charte de Rājarāja I, je ne m'égare pas dans mes recherches.

Le pays de *Kaṭāha* sur lequel régnait le roi de Çrīviṣaya, et que le texte tamoul de la charte nomme *Kiḍāram*, joue un rôle important dans l'épigraphie de Rājendracoḷa I (1012-1042 A. D.). Ce prince audacieux, après avoir conquis l'Inde jusqu'au Gange, aurait porté ses armes au-delà des mers et conquis *Kaḍāram* avec qui les liens d'amitié attestés du vivant de son père s'étaient apparemment rompus (⁴). Il se serait emparé en même temps d'une série de pays qui se trouvent énumérés dans deux inscriptions de la treizième et de la dix-neuvième année de son règne et en tête desquels figure *Çrīvijayam*. Cette liste a déjà été publiée à diverses reprises (⁵), mais comme

---

(1) A. Foucher, *Iconographie bouddhique*, p. 193, 205.

(²) C'est la charte appelée « grande charte de Leyde ». — Cf. *Arch. Surv. S. India*, IV, p. 206 ; Venkayya, *Report*, 1898-99, p. 17 ; *Arch. Surv. India, ann. rep.* 1911-12, p. 175 ; Kielhorn, *List*, n° 712.

(³) PW., s. v. *vijaya* 1)k, glose : *viṣaya* « Provinz, District ». Dans l'épigraphie chame *vijaya* désigne certaines subdivisions administratives (*BEFEO.*, IV, p. 915). *Çrīviṣaya* et *Çrīvijaya* sont donc synonymes et signifient « le district de la fortune, le pays fortuné ».

(⁴) Un des successeurs de Rājendracoḷa I, son fils (?) Vīrarājendra I prétend aussi, en 1068, avoir conquis *Kaḍāram* et l'avoir ensuite rendu à son roi (Hultzsch, *SII.*, III, pp. 192, 195, 202).

(⁵) Hultzsch, *SII.*, II, p. 106, avec corrections dans *EI.*, IX, p. 230 ; Kielhorn, *List* n° 734 ; Kanakasabhai, *Madras Review*, août 1902, et *Tamilian Antiquary*, 1911, n° 8 ; Ferrand, *Textes arabes*, p. 645 (au lieu de 1050, lire 1030).

je vais avoir à la discuter en détail, je suis obligé de la reproduire encore une fois, d'après l'inscription de Tanjore de 1030 publiée par M. Hultzsch :

« Ayant envoyé de nombreux navires au milieu de la mer mouvante et s'étant emparé de *Saṅgrāmavijayottuṅgavarman*, roi de *Kaḍāram*, avec les éléphants en rut qui lui servaient de montures et qui dans les batailles (étaient aussi impétueux) que la mer, (il prit aussi) la quantité de trésors que (ce roi de Kaḍāram) avait justement accumulés, le Vidyādharatoraṇa, la « Porte de la guerre » de la grande cité ennemie, la « Porte des joyaux » splendidement ornée, la « Porte des grands joyaux » (1), le prospère *Çrīvijayam* (2), *Paṇṇai* arrosé par la rivière, l'ancien *Malaiyūr* (avec) un fort situé sur une haute colline, *Māyiruḍiṅgam* entouré par la mer profonde (comme par) un fossé, *Ilaṅgāçogam* indompté (dans) de terribles batailles, *Māppappāḷam* défendu par d'abondantes eaux profondes, *Mevilimbaṅgam* défendu par de belles murailles, *Vaḷaippandūṟu* possédant (à la fois) des terres cultivées (?) et des terres incultes, *Talaittakkolam* loué par de grands hommes (versés dans) les sciences, *Mādamāliṅgam* intrépide dans les grands et terribles combats, *Ilāmurideçam* dont la terrible force fut vaincue par une violente (attaque), *Māṇakkavāram* dont les jardins de fleurs (ressemblaient) à la ceinture (de la nymphe) de la région méridionale, et *Kaḍāram* à la force terrible, qui était protégé par la mer voisine ».

L'étude de cette liste permet-elle d'identifier le pays de *Çrīvijaya* ? Il s'agit d'abord de déterminer en quoi ont consisté les conquêtes, plus ou moins réelles, de Rājendracoḷa I « au-delà de la mer mouvante ».

Mais, auparavant, il importe de souligner un fait qui semble avoir échappé à la plupart des auteurs qui ont abordé ce problème. La liste des pays conquis par Rājendracoḷa I forme un tout, dont il est impossible de dissocier les divers éléments. Le texte dit en effet que Rājendracoḷa I, *après avoir vaincu le roi de Kaḍāram*, s'empara de ses trésors, puis d'un certain nombre de pays, et *enfin de Kaḍāram*. Il s'agit donc d'une même campagne, et il est a priori infiniment probable que les différents pays énumérés étaient soit des Etats vassaux du roi de *Kaḍāram*, soit même simplement les différentes villes ou provinces de son royaume : cela est même certain pour le premier nom de la liste, puisque l'on a vu que le roi de *Kaṭāha* (= *Kaḍāram*)

(1) Telle est l'interprétation de M. Hultzsch, que je respecte, n'étant pas tamoulisant. Mais on peut se demander si cette énumération ne serait pas plutôt une série d'épithètes se rapportant à *Çrīvijayam*.

(2) Ou *Çrīviṣayam*, l'alphabet tamoul ne possédant qu'un signe unique pour représenter les occlusives palatales et les sifflantes. Mais on vient de voir que ces deux formes sont interchangeables. M. Hultzsch avait d'abord traduit (*SII*., II, p. 109) : « Vijayam of great fame », mais il revint ensuite sur cette première interprétation, pour proposer celle qui est reproduite ci-dessus (*EI*., IX, p. 230 ; cf. note *in* Kielhorn, *List*, p. 120, n. 6). Il s'agit évidemment du même pays que dans la charte de Rājarāja I.

était en même temps roi de *Çrīviṣaya*. Cela, les épigraphistes, M. Hultzsch [1] et M. Venkayya [2] l'avaient bien compris, et si tout le monde avait eu ce fait présent à l'esprit, bien des erreurs eussent été évitées [3]. Les identifications des divers pays conquis par Rājendracoḷa I sont, je le répète, solidaires les unes des autres, et si l'on arrive à localiser *Kaḍāram*, le cercle des recherches, en ce qui concerne les autres, sera immédiatement restreint aux contrées se trouvant dans le voisinage ou sous la dépendance politique du pays trouvé.

M. Hultzsch avait d'abord, en 1891, identifié *Kaḍāram* avec une localité portant aujourd'hui ce nom et située dans le district de Madura [4]. Mais M. Venkayya ayant, sept ans plus tard, reconnu dans *Mā-Ṇakkavāram* les îles Nicobar, et dans *Mā-Pappāḷam* un port du Pégou cité dans le *Mahāvaṃsa*. (LXXVI, 83) [5], M. Hultzsch était obligé, en 1903, de revenir sur sa première identification qui, comme il le reconnaissait lui-même, était peu compatible avec l'expédition navale mentionnée dans les textes épigraphiques, et il proposait de chercher *Kaḍāram* « en Indochine », sans d'ailleurs préciser davantage [6]. Entre temps, M. Kanakasabhai avait retrouvé dans *Talaittakkolam* le *Takôla* de Ptolémée, et émis l'opinion que *Kiḍāram* pût être (Siri) *khettarā*, c'est-à-dire l'ancien site de Prome en Birmanie [7]. Cette opinion fut adoptée par M. V. A. Smith qui y ajouta l'identification de *Mādamāliṅgam* à Martaban [8], et par Kielhorn [9]. M. Taw Sein Ko ne prétendait-il pas avoir retrouvé à Pégou deux piliers de granit élevés par le roi Coḷa pour commémorer ses conquêtes [10] ? Mais M. Venkayya a montré depuis que cette histoire est sans fondement [11], et a fait de justes réserves sur le rapprochement

(1) *SII.*, II, p. 106 : « The remaining names of localities must probably be looked for in the same neighbourhood (as Kaḍāram), as the inscription seems to imply that they were all taken from the king of Kaḍāram, together with Kaḍāram itself, which is the last item in the list ».

(2) « The exact locality (of Kaḍāram) would depend on the identification of the other places in Kaḍāram conquered by the Choḷa king » (*Rep. Arch. Surv. Burma*, 1909-10, p. 14).

(3) Par M. G. Ferrand, par exemple, qui après avoir déclaré que le rapprochement entre *Kaḍāram* et (*Siri*)*khettarā* (Prome) est « tout à fait heureux », place *Malaiyūr* à *Gudimallur* près d'Arcot, et *Pappāḷam* sur la côte N.-E. de l'Inde (*Textes arabes*, II p. 646 n. 8 et p. 647 n. 2).

(4) « Kiḍāram is now the head-quarter of a tâlluqa of the Râmnâd Zamîndâri in the Madura district » (*SII.*, II, p. 106).

(5) *Ann. Rep.*, 1898-99, p. 17. L'identification de *Nakkavāram* aux Nicobars figurait déjà dans *Hobson-Jobson*.

(6) *SII.*, III, pp. 194-5.

(7) *The conquest of Bengal and Burma by the Tamils*, Madras Review, 1902, p. 251.

(8) *Early history of India*, p. 466.

(9) *List*, p. 117 n. 4.

(10) *Rep. Arch. Surv. Burma*, 1906-7, p. 19.

(11) *Arch. Surv. India, ann. rep.*, 1907-8, p. 233 n. 3.

phonétique entre *Kiḍāram* et *Khettarā* (1). Enfin, tout récemment, M. Blagden vient d'élever, contre l'identification de *Kaḍāram* au Pégou, les plus sérieuses objections (2).

On voit que le problème n'est pas nouveau et qu'il a déjà fait couler pas mal d'encre. Et cependant, depuis 1880, époque à laquelle Groeneveldt publia ses *Notes on the Malay Archipelago*, le monde savant dispose, en traduction anglaise, d'un passage des Annales des Song, qui a été reproduit successivement par Schlegel, Gerini, M. G. Ferrand (3), et qui permet de trancher la question.

J'ai dit plus haut que la grande charte de Rājarāja I (1005 A. D.) nomme deux rois de *Kiḍāram* ou, comme le dit le texte sanskrit, deux rois de *Kaṭāha* et *Çrīvisaya* : *Çrī Cūḷāmaṇivarman*, et son fils *Çrī Māravijayottuṅgavarman* qui régnait au moment où l'inscription fut composée. Or les Annales des Song mentionnent, en 1003 et en 1008, deux ambassades du pays de *San-fo-ts'i*, la première envoyée par le roi 思離朱囉無尼佛麻調華 *Sseu-li-tchou-lo-wou-ni-fo-ma-tiao-houa* et la seconde par le roi 思離麻囉皮 *Sseu-li-ma-lo-p'i*. Il n'est même pas nécessaire d'être sinologue pour reconnaître dans le premier nom une magnifique transcription de *Çrī Cūḷāmaṇivarmadeva* (4), et dans le second la transcription des premières syllabes de *Çrī Māravi*jayottuṅgavarman (5).

---

(1) *Rep. Arch. Surv. Burma*, 1909-10, p. 14.

(2) *Ibid.*, 1916-17, p. 25 : « M. Blagden thinks that... if Kaḍāram be Pegu, it could not have been conquered by the Choḷas in 1069 A. D. (cette date est sans doute le résultat d'une faute d'impression) when Burmese power was so strong, and asks whether any of the Burmese and Mon kings known to history have had names ending in *varman*... ».

(3) Schlegel, *Geographical notes*, T'oung Pao, 1901, p. 168 ; Gerini, *Researches on Ptolemy's geography*, p. 623 ; G. Ferrand, *Ye-tiao, Sseu-tiao et Java*, JA., 1916 (2), p. 528.

(4) Schlegel, *loc. cit.*, avait restitué le nom, à peu près correctement, en *Sri Chūḍa Munīvarmadêva*. Gerini, je ne sais pourquoi, n'adopta pas la lecture *varma*, et transcrivit *Çrī Cūḍāmaṇibhūmyadeva* ou *°bhūpadeva*, qui n'a pas de sens (*loc. cit.*). Récemment, M. G. Ferrand a discuté la forme chinoise, et a trouvé à sa restitution en sanskrit des difficultés que je ne comprends pas : « Les deux premiers caractères du nom royal *Sseu-li-tchou-lo-wou-ni-fo-ma-tiao-houa* = *çri* ; les deux suivants ne se laissent pas restituer (*tchou-lo* = *jura* ou un phonème voisin)... *Wou-ni* est certainement kawi *wuni* qui figure dans le nom royal de Wiṣṇuwardhana, appelé aussi *Raṅga wuni*... Les quatre derniers caractères ne font pas difficulté ; *fo-ma* = kawi *warman*, skr. *varman* ; *tiao-houa* = kawi *dewa*, skr. *deva* » (*JA.*, 1916 [2], p. 529 note). — Je ne vois pas ce qui empêche de restituer *tchou-lo* en *cūḷā*. Quant à 無 *wou*, on sait que la prononciation ancienne de ce caractère est **mʷu* (aux VIe-VIIe siècles, cf. Pelliot, *Les noms propres du Milindapañha*, JA., 1914 [2], p. 391). La nasale initiale qui s'est conservée en cantonais explique pourquoi ce caractère est souvent employé pour transcrire *mo* ou *ma* : 南無 *nan-wou* = skr. *namo* (*T'oung-Pao*, 1900, p. 251) ; 無離拔 *wou-li-pa* = *malabar* (*Tchao Jou-koua*, trad. Hirth-Rockhill, p. 223) ; 無石 *wou-che* = persan *māzū* (*Ibid.* p. 215). La restitution *cūḷāmaṇi* ne fait donc aucune difficulté.

(5) L'habitude chinoise d'abréger les noms étrangers, surtout quand ils sont très longs, est trop connue pour qu'il vaille la peine d'y insister.

Ce texte semble décisif : les rois de *Kaṭāha* (*Kaḍāram*) et de *Çrīvijaya* ne sont autres que les rois du *San-fo-ts'i*, c'est-à-dire du royaume de Palembang. Tout au plus pourrait-on s'étonner de ne trouver trace dans les annales chinoises, ni du nom de *Saṅgrâmavijayottuṅgavarman*, ni de la conquête de Rājendracoḷa : la réponse à cette objection est facile. D'abord, rien n'empêche de supposer que *Saṅgrāmavijayottuṅgavarman* ne soit identique à ce roi du *San-fo-ts'i* que les Annales des Song [1] mentionnent en 1017 sous le nom de 霞遲蘇勿吒蒲迷 *Hia-tch'e-sou-wou-tch'a-p'ou-mi* qui n'est pas un nom personnel, mais bien un titre, dans lequel M. G. Ferrand vient de retrouver l'expression *Haji Sumutrabhūmi*, « roi de la terre de Sumatra » [2]. Mais cette conjecture n'est même pas nécessaire. En effet, la conquête de *Kaḍāram* qui apparaît pour la première fois dans une inscription de la treizième année de Rājendracoḷa I (1024 A. D.) n'est pas encore citée dans les inscriptions de la douzième année (1023) qui énumèrent toutes ses autres victoires [3]. Elle doit donc dater de 1023-1024. Or, les Annales des Song ne mentionnant aucune ambassade du *San-fo-ts'i* entre 1017 et 1028, il n'est pas surprenant qu'elles ne livrent pas le nom d'un roi qui régnait, vers 1024, d'une royauté qui fut peut-être éphémère. Quant à leur silence sur la prétendue conquête du pays par les Coḷas, il ne doit pas étonner davantage : car en admettant que le roi Saṅgrāmavijayottuṅgavarman ait été réellement fait prisonnier par Rājendracoḷa I, celui-ci, une fois retourné dans ses états, se trouvait évidemment trop loin pour que sa victoire eût d'autres conséquences politiques qu'une vague reconnaissance de sa suzeraineté. On a vu plus haut qu'un de ses successeurs, Vīrarājendra I, qui se vante lui aussi en 1068 d'avoir conquis *Kaḍāram*, s'empressa de le rendre à son roi : c'est ce qu'il avait de mieux à faire, car il eût été bien en peine de tirer parti de sa victoire et d'administrer un pays situé si loin « au-delà de la mer mouvante ». D'ailleurs quelques années plus tard, c'est le *San-fo-ts'i* qui, à son tour, prétend exercer sa suzeraineté sur les Coḷas : c'est du moins ce que ses envoyés ont été raconter à la cour de Chine. On lit en effet dans Ma-touan-lin, à propos d'une ambassade du Pou-kan (Pagan) en 1106 : « L'empereur donna tout d'abord l'ordre de les recevoir et de les traiter comme on avait fait pour les envoyés du Tchou-lien (Coḷa) ; mais le président du Conseil des Rites présenta les observations que voici : *le Tchou-lien est vassal de San-fo-ts'i* ; c'est pourquoi dans les années hi-ning (1068-1077), on s'est contenté d'écrire au roi de ce pays sur papier fort avec une enveloppe d'étoffe unie. Le roi de Pou-kan au contraire est souverain d'un grand royaume des Fan... » [4].

---

(1) Groeneveldt, *loc. cit.*, p. 65.
(2) *La plus ancienne mention du nom de l'île de Sumatra*, JA., 1917 (1), p. 331.
(3) Hultzsch, *SII.*, I, pp. 98, 100.
(4) d'Hervey de Saint-Denys, *Méridionaux*, p. 586.

Ce passage est intéressant, car, en nous montrant que des relations politiques existaient au XI[e] siècle entre les Ćoḷas et le *San-fo-ts'i*, il fournit un nouvel argument en faveur de l'identification du « roi de *Kaḍāram* » avec le roi de Palembang.

Cela posé, il convient d'examiner la liste des pays conquis par Rājendracoḷa I sur le roi de *Kaḍāram* (en laissant provisoirement de côté les noms de *Kaḍāram* [*Kiḍāram*, *Kaṭāha*] et de *Çrīvijaya*). On va voir que la plupart d'entre eux se laissent reconnaître comme des états voisins du royaume de Palembang, ou s'étant trouvés à certain moment sous sa dépendance.

— PAṆṆAI. Ce pays est probablement identique au *Pane* que le *Nāgarakṛtāgama* nomme parmi les états de Sumatra dépendant, au XIV[e] siècle, de Majapahit, à côté de Jambi, Palembang, etc., et que Gerini place au moderne Pani ou Panei sur la côte E. de l'île (1). Mais l'identification reste naturellement un peu hypothétique.

— MALAIYŪR. Il s'agit évidemment du pays de *Malāyu* d'où les Européens ont tiré le nom des Malais. La localisation exacte de ce pays a fait l'objet, depuis de longues années, de toute une série d'hypothèses qu'on trouvera réunies et discutées dans les *Deux itinéraires* de M. Pelliot (BEFEO., IV, p. 326 et suiv.) et dans les *Researches* de Gerini (p. 528 et suiv.). Que l'on place le *Malāyu* sur la côte occidentale de Sumatra, ou sur la côte orientale, ou même dans le Sud de la Péninsule Malaise (2), c'était dans tous les cas un pays qui se trouvait, au témoignage du pèlerin Yi-tsing, dans le voisinage immédiat du *Che-li-fo-che* (nom par lequel les Chinois désignèrent le royaume de Palembang avant d'employer la forme *San-fo-ts'i*). L'annexion du *Malāyu* par le *Che-li-fo-che* peut même, grâce à un passage de Yi-tsing, être datée entre 672 et 705 A. D. (3) : cette donnée suffit à l'enquête que je poursuis en ce moment.

On sait que le nom du *Malāyu* apparaît dans les textes sous deux formes distinctes, l'une avec *r* final, l'autre beaucoup plus fréquente, sans *r*. L'inscription tamoule de Rājendracoḷa I fournit un nouvel exemple de la première forme qui n'était attestée jusqu'ici que par quelques auteurs arabes

---

(1) *Researches*, p. 513.

(2) Les données de l'inscription tamoule : « l'*ancien* Malaiyūr avec un fort situé sur une *haute colline* » n'éclairent pas beaucoup la discussion. Ces courtes descriptions qui accompagnent chaque nom de la liste reposent presque toutes sur des jeux de mots ou des étymologies fantaisistes. C'est le cas ici, où la « colline » (tamoul *malai*) n'apparaît sans doute que pour expliquer *Malaiyūr*. L'épithète « ancien » est plus suggestive : on pourrait la considérer comme un argument en faveur de la théorie d'après laquelle il y aurait eu deux pays ayant successivement porté le nom de *Malāyu*, et il s'agirait ici de l'*ancien* par opposition au *nouveau*.

(3) PELLIOT, *loc. cit.*, pp. 338, 348.

(*Malāyur*) (1), un passage des Annales des Yuan (*Ma-li-yu-eul*) (2), et par Marco Polo (*Malaiur*) (3).

— Māyiruḍiṅgam. *Mā°* est en tamoul une syncope usuelle de skr. *mahā°* en composition : tamoul *māmuni* = skr. *mahāmuni*, tamoul *māppirayattaṇam* = skr. *mahāvīrya*, etc. C'est d'ailleurs de cette façon que M. Hultzsch a expliqué les noms de *Māppappāḷam* et *Māṇakkavāram*, qu'il a finalement proposé de traduire par « le grand Pappāḷam » et « le grand Ṇakkavāram » (4). On verra tout à l'heure que la même explication est valable pour *Mādamāliṅgam*. Cela autorise au moins à chercher si, au lieu de *Māyiruḍiṅgam* qui ne rappelle rien de connu, il ne vaut pas mieux lire *Mā-Yiruḍiṅgam*, « le grand Yiruḍiṅgam ». Justement, parmi les quinze Etats dépendant du *San-fo-ts'i* au XIII° siècle, Tchao Jou-koua cite un pays de 日羅亭 *Je-lo-t'ing* (5), dont le nom paraît bien correspondre à *Yiruḍiṅgam*. Sans doute, le chinois *je* n'est pas un équivalent très exact du tamoul *yi*. Mais il est bien évident que la forme chinoise n'est pas une transcription de la forme tamoule : l'une et l'autre sont des tentatives indépendantes pour rendre un nom indigène. Et je crois que dans l'ensemble, l'identification proposée est assez satisfaisante pour avoir quelque chance d'être acceptée.

Diverses localités ont été mises en avant pour le *Je-lo-t'ing* de Tchao Jou-koua : Schlegel pensait à *Jeluton* dans l'île de Bangka (6). Gerini proposa à la fois *Jelatang* au Sud-Ouest de Jambi (7), *Jelutong* en Johore et *Jelutong* en Selangor (8). Ces rapprochements valent ce que valent tous les rapprochements basés sur une simple analogie phonétique entre deux noms géographiques attestés à sept ou huit siècles d'intervalle, c'est-à-dire peu de chose. Mais il y a dans le livre de Tchao Jou-koua un passage qui, sans permettre de localiser exactement *Je-lo-t'ing*, indique cependant assez clairement dans quelle région il faut le chercher.

On lit en effet dans le *Tchou fan tche* (9), à propos des dépendances du *San-fo-ts'i* : « *Je-lo-t'ing*, *Ts'ien-mai*, *Pa-t'a*, et *Kia-lo-hi* sont de la même sorte (que *Tan-ma-ling*) » (10). Les traducteurs, MM. Hirth et Rockhill,

---

(1) G. Ferrand, *Textes arabes*, pp. 343, 383, 396.
(2) Pelliot, *loc. cit.*, pp. 242, 328.
(3) *Ed.* Yule-Cordier, II, p. 280 (Cf. p. 283 une hypothèse de Logan sur cet *r*).
(4) *SII.*, III, p. 195 n. 1.
(5) *Trad.* Hirth-Rockhill, p. 62.
(6) *T'oung Pao*, 1901, p. 134.
(7) *Researches*, p. 627.
(8) *Ibid.*, p. 826.
(9) Voici la liste des 15 pays dépendant du San-fo-ts'i (trad. Hirth-Rockhill, p. 62) : *P'eng-fong*, *Teng-ya-nong*, *Ling-ya-sseu-kia*, *Ki-lan-tan*, *Fo-lo-an*, *Je-lo-t'ing*, *Ts'ien-mai*, *Pa-t'a*, *Tan-ma-ling*, *Kia-lo-hi*, *Pa-lin-fong*, *Sin-t'o*, *Kien-pi*, *Lan-wou-li*, *Si-lan*.
(10) *Ibid.*, p. 67.

supposent qu'il faut entendre par là que les races, coutumes et produits de ces divers pays sont les mêmes (1). Il faut même entendre sans doute qu'ils sont voisins, car la même expression revient un peu plus loin, à propos du *Fo-lo-an* : « Ses voisins *P'eng-fong*, *Teng-ya-nong*, et *Ki-lan-tan* sont comme lui » (2). *P'eng-fong* (= Pahang), *Teng-ya-nong* (= Trengganu), et *Ki-lan-tan* (= Kelantan) (3) sont en effet limitrophes les uns des autres, et tous également situés, au point de vue des productions naturelles, dans la zone de la « flore malaise » (4). On est ainsi amené à supposer, par analogie, que *Je-lo-t'ing*, *Ts'ien-mai*, *Pa-t'a*, *Kia-lo-hi* et *Tan-ma-ling* sont des pays voisins les uns des autres et situés dans une même zone. Or, on verra par la suite que *Kia-lo-hi* = *Grahi* se trouvait à Jaiya (5), et que *Tan-ma-ling* était dans la même région (6). *Je-lo-t'ing* devait donc se trouver quelque part vers le centre de la Péninsule Malaise. Et, par opposition au groupe méridional *P'eng-fong*, *Teng-ya-nong*, *Ki-lan-tan*, *Fo-lo-an*, le groupe *Je-lo-t'ing*, *Ts'ien-mai*, *Pa-t'a*, *Kia-lo-hi*, *Tan-ma-ling* représente apparemment les dépendances plus septentrionales du *San-fo-ts'i* dans une région caractérisée au point de vue naturel par la flore dite « siamoise » (7), et au point de vue des mœurs par la prédominance de la civilisation khmère (8).

— Ilangāçogam. M. G. Ferrand a correctement identifié ce pays avec le *Ling-ya-sseu-kia* que Tchao Jou-koua nomme parmi les dépendances du *San-fo-ts'i*, et avec le *Leṅkasuka* que le *Nāgarakṛtāgama* cite, un siècle et demi plus tard, comme tributaire de Majapahit (9). L'*i* initial ne fait pas difficulté, le tamoul ajoutant souvent un *i* au début des mots étrangers commençant par une linguale ou une liquide (10). Quant à la consonne que, d'après M. Hultzsch, je transcris *g*, c'est l'unique explosive gutturale du tamoul laquelle sert à transcrire aussi bien *k* que *kh*, *g*, ou *gh*.

On peut localiser ce pays assez exactement. Gerini a rappelé avec raison que *Leṅkasuka* est cité sous la forme *Laṅkasuka* par le *Hikayat Maroṅ*

(1) *Ibid.*, p. 68.

(2) *Ibid.*, p. 69.

(3) Cf. Pelliot, *Deux itinéraires*, *BEFEO.*, IV, p. 334-335.

(4) Cf. la carte jointe à l'article de M. Ridley, *An account of a botanical expedition to lower Siam*, J. Straits Br. RAS., n° 59.

(5) Voir Appendice III : *Le pays de Grahi*.

(6) A ces deux identifications basées sur des documents épigraphiques et offrant par conséquent de sérieuses garanties d'exactitude, on peut ajouter les hypothèses de Gerini qui proposait d'identifier *Pa-t'a* au *Bata* de Tavernier et au *Pate* de Teixeira lesquels correspondraient soit à Patanor = Bandon, soit à Bardia dans la baie de Jumbor (*Researches*, p. 543 n. 1, et p. 822).

(7) Ridley, *loc. cit.*

(8) L'inscription de *Grahi* est en effet en cambodgien.

(9) *Textes arabes*, p. 647 n. 1.

(10) Mousset et Dupuy, *Dict. tamoul-français*, I, p. 149.

Mahawañsa ([1]). Suivant ce texte, appelé assez improprement « Annales de Kĕdah », qui fut traduit jadis par J. Low ([2]), et qui vient d'être publié, en transcription latine ([3]), *Lañkasuka* fut la première résidence fondée par Maroñ Mahawañsa (ambassadeur du pays de Rum envoyé en Chine), après qu'il eût été obligé d'atterrir sur la côte de la Péninsule Malaise, en face de Pulau Sĕri (ou Srai). « Ayant quitté son bateau, dit la traduction de J. Low, Maroñ Mahawañsa construisit un fort entouré d'un fossé ainsi qu'un palais et une vaste salle d'audience à laquelle il donna le nom de *Lañkasuka*, parce qu'elle avait été construite au milieu de toutes sortes de réjouissances et de fêtes » ([4]). Avant de retourner au pays de Rum, il consacra roi son fils sous le nom de Raja Mahapodisat et donna au pays le nom de Kĕdah. A cette époque Pulau Sĕri était déjà réuni au continent : cette ancienne île est devenue la colline nommée aujourd'hui Gunong Jĕrai (Kĕdah Peak) ([5]). Plus tard, le fils de Mahapodisat, Raja Sĕri Mahawañsa « se fatigua de vivre à Lañkasuka qui était maintenant loin de la mer ». Il se fit construire une résidence « plus bas, parce que la rivière y était large et profonde », et il se fit faire un petit palais provisoire en un lieu nommé Srokam ([6]).

Tous ces faits sont donnés sans aucune date, et entremêlés de récits merveilleux et confus. Mais, ce qui permet de supposer que ce *Lañkasuka* n'est pas une invention de l'auteur des Annales de Kĕdah, c'est un intéressant renseignement dû à M. Blagden, d'après lequel le nom de *Lañkasuka* est encore vivant dans la mémoire des Malais de la région ([7]).

M. Pelliot, qui s'est incidemment occupé de cette question dans sa critique du *Cambodge* de M. Aymonier, a proposé d'identifier le *Ling-ya-sseu-kia* de Tchao Jou-koua au *Lang-ya-sieou* du *Souei Chou*, au *Lang-kia-chou* de Yi-tsing (= *Kāmalaṅka* de Hiuan-tsang), et de placer ce pays au Tenasserim dont le nom pégouan est *Ñaṅkasī* ([8]).

([1]) *The Nagarakṛtagama list of countries...*, JRAS., 1905, p. 495 et suiv.

([2]) *A translation of the Keddah Annals*, J. Ind. Arch., III, p. 9 (réimprimé par la Bibliothèque Nationale Vajirañāṇa, Bangkok, 1908).

([3]) *Hikayat Marong Maha Wangsa or Kedah Annals*, edited by A. J. Sturrock, J. Straits Br. RAS., n° 72 (1916), p. 37.

([4]) Texte, p. 45-46. — Trad., p. 9.

([5]) Texte, p. 59. — Trad., pp. 168-169.

([6]) Texte, p. 64 — Trad. p. 253.

([7]) « Langkasuka still lives in the memory of the local Malays. It has developed into a myth, being evidently the « spirit-land » referred to as Lakon Suka by the peasantry of the Patani States, and the realm of Alang-ka-suka interpreted by a curious folk-etymology as the « country of what you will », a sort of fairy land where the Kedah Malays locates the fairy princess Sadong... » (*Siam and the Malay peninsula*, JRAS., 1906, p. 119).

([8]) *BEFEO.*, IV, pp. 406-408.

Le passage des Annales de Kĕdah cité plus haut, qui ne paraît pas avoir attiré l'attention de M. Pelliot, semble obliger à dissocier complètement *Ling-ya-sseu-kia* = *Laṅkasuka* (Gunong Jĕrai) du *Lang-ya-sieou*, *Lang-ya-siu*, ou *Lang-kia-chou* connu aux VIe-VIIe siècles, qui correspond peut-être en effet au Tenasserim.

La mention de *Laṅkasuka* dans l'inscription tamoule de 1030 est importante, car elle ruine une théorie hasardeuse de Gerini, et montre une fois de plus la fragilité des chronologies basées sur des romans historiques qui relèvent plutôt du folklore que de l'histoire proprement dite. Gerini avait d'abord commencé par tirer des Annales de Kĕdah la chronologie suivante (j'ai dit plus haut que ce texte ne contenait pas une seule date !) :

— env. 1300 A. D. : fondation de Laṅkasuka par Maroṅ Mahawaṅsa ;

— immédiatement après 1380 : avènement de Mahapodisat et changement du nom du pays en celui de Kĕdah ;

— vers 1400 : abandon de Laṅkasuka (1).

Mais, *Laṅkasuka* se trouvant cité par Tchao Jou-koua qui écrivait au début du XIIIe siècle, Gerini était obligé de faire remonter la fondation de ce pays à la fin du XIIe siècle et « d'intercaler une demi-douzaine de petits rois inconnus entre cette date et l'avènement de Mahapodisat sous le règne de qui le pays changea son nom en celui de *Kĕdah* » (2).

Si Gerini s'était aperçu que *Laṅkasuka* est mentionné dans une inscription de 1030, ce n'est plus une « demi-douzaine de petits rois » qu'il eût été obligé d'intercaler, mais bien une douzaine tout entière. En fait, cette ancienne et authentique mention de *Laṅkasuka* suffit à renverser ce fragile édifice chronologique. Et d'ailleurs, l'inscription bouddhique qui a été trouvée à Bukit Murriam (3), un peu au Sud de Gunong Jĕrai, et que Kern faisait remonter au début du Ve siècle (4), prouve que le site est très ancien. Si l'on ignore à quelle époque remonte la fondation et la dénomination de *Laṅkasuka*, on verra plus loin que le nom de *Kĕdah* apparaît peut-être dès le VIIe siècle. Ceci, joint au fait que Gunong Jĕrai était encore une île lors de l'arrivée de Maroṅ Mahawaṅsa, force à reculer l'existence de ce personnage dans un passé qui confine à la légende.

De toute cette discussion, il suffira, pour l'objet de la présente recherche, de retenir l'identification d'*Ilaṅgāçogam* avec *Laṅkasuka*, sa localisation dans le Sud de l'Etat de Kĕdah, et sa dépendance vis-à-vis du royaume de Palembang.

---

(1) *JRAS*, 1905, pp. 495-496.

(2) *Ibid.*, p. 499.

(3) Lt-Col. Low, *On an inscription from Keddah*, JASB., XVIII (1849), II, p. 247.

(4) *Over eenige oude sanskritopschriften...*, Versl. Med. kon. Akad. Wetensch., Afd. Letterkunde, 3e reeks, deel I, 1883.

— MĀ-PPAPPĀḶAM. On a vu plus haut que M. Venkayya avait retrouvé ce nom dans le *Mahāvaṃsa* (1). A propos de l'expédition de Parakkamabāhu contre le Pégou (*Rāmaññadesa*) vers 1180, le poème raconte comment les vaisseaux singhalais furent en partie dispersés par une tempête avant d'avoir atteint leur but : « Mais cinq d'entre eux qui portaient une nombreuse troupe d'hommes vigoureux atterrirent au port de *Kusumi* dans le pays de Rāmañña. . . et le navire commandé par le général tamoul Ādicca jeta l'ancre au port de *Papphāla*, dans ce pays » (*Mhv.*, LXXVI, 59,63-64). L'identification proposée par M. Venkayya a été adoptée par M. Hultzsch (2) : elle est d'ailleurs inattaquable, au point de vue phonétique. La mention, parmi les pays conquis sur le roi de *Kaḍāram*, du port de *Papphāla* situé, selon le *Mahāvaṃsa*, en territoire pégouan, semble en contradiction avec la thèse que je soutiens. Mais la contradiction n'est peut-être qu'apparente. On sait d'une part que vers le XIe siècle (3), la suzeraineté de Pagan, dont dépendait le Pégou (4), s'étendait vers le Sud, au moins jusqu'à Mergui, puisque M. de Lajonquière a découvert en cet endroit une stèle pâlie au nom d'un roi d'*Arimaddana*, c'est-à-dire de Pagan (5). D'autre part, un des griefs invoqués par Parakkamabāhu contre le roi de Pagan était le rapt d'une princesse singhalaise envoyée au Cambodge (*Mhv.*, LXXVI, 35). Comme il est infiniment probable que les messagers se rendant de Ceylan au Cambodge passaient par l'isthme de Kra, c'est dans ces parages que le rapt avait dû être commis, et, conséquemment, l'autorité du roi de Pagan devait s'étendre jusque là (6). Si *Papphāla* se trouvait sur la côte O. de l'isthme de Kra, rien n'empêche de supposer que cette localité qui, à la fin du XIIe siècle, appartenait au Pégou, ait été au début du XIe sous la dépendance de Palembang, dont la suzeraineté, ainsi qu'on le verra par la suite, s'étendait alors jusqu'à la baie de Bandon.

Je ne me dissimule pas ce que ces propositions ont d'hypothétique, et je n'entends nullement affirmer que *Papphāla* se trouvait effectivement sur l'isthme de Kra. J'ai simplement voulu montrer que la chose était possible et que, par suite, la présence, parmi les conquêtes de Rājendracoḷa I, d'une

---

(1) *Ann. rep.*, 1898-99, p. 17 ; *Rep. Arch. Surv. Burma*, 1909-10, p. 14.

(2) *SII.*, III, p. 195. (no 1 : Above, vol. II, p. 109, *the great Papphāḷam* must be read instead of *Māppappāḷam*).

(3) Date approximative assignée par M. FINOT à la stèle de Mergui (*BCAI.*, 1910, p. 153).

(4) PHAYRE, *Hist. of Burma*, p. 50. — *Mhv.*, LXXVI, 38, appelle le roi de Ramañña « roi d'Arimaddana ».

(5) *BCAI.*, 1909, p. 237 ; 1910, p. 153.

(6) Elle se serait même étendue encore plus au Sud, d'après GERINI qui propose de placer dans la Péninsule Malaise le *Malayadesa* où, selon le *Mahāvaṃsa* (*Ibid.*), le roi de Rāmañña fit emprisonner les messagers envoyés de Ceylan au Cambodge (*Researches*, p. 535).

localité ayant fait partie du Pégou au XIIe siècle, ne suffit pas à infirmer l'identification de ces conquêtes avec les états vassaux de Palembang (1).

— MEVILIMBAṄGAM et VALAIPPANDŪṚU ne se prêtent pour le moment à aucune identification.

— TALAITTAKKOLAM. Il est à peu près certain que ce pays est identique au *Takkola* du Milindapañha et au *Takòla* de Ptolémée, la première partie du nom n'étant autre que le mot tamoul *talai* signifiant « tête ». Cette identification facile a d'ailleurs été adoptée par tous les auteurs, depuis M. Kanakasabhai qui fut le premier à la proposer (2). La question de l'origine du nom, et celle de l'emplacement de cet emporium ont été souvent discutées (3). C'est sur l'isthme de Kra qu'on le localise le plus volontiers. Gerini le mettait plus au Sud, vers l'actuel Takua Pa (4). Peut-être faudra-t-il même le chercher plus bas encore, si son identité avec le *Ko-kou-lo* des Chinois venait à être prouvée (5). Sa présence parmi les états vassaux de Palembang n'a donc rien de surprenant.

— MĀ-DAMĀLIṄGAM. M. Kanakasabhai (6) a identifié ce pays à Martaban, dont le nom talaing est *Muh-tmaṃ* (Haswell), ou *Mat-tma* (Schmidt) (7), devenu en siamois *Mo:ta:ma:*. Au point de vue phonétique, l'équation est évidemment possible. Cependant elle ne s'applique qu'à une partie du mot et

---

(1) M. G. FERRAND (*Textes arabes*, p. 647 n. 2) identifie *Papphāla* au *Fawfal* de Ibn Said (*Ibid.*, p. 348-349), sur la côte Nord-orientale de l'Inde. J'ai montré plus haut que la présence, parmi les conquêtes de Rājendracoḷa, d'un port indien était impossible *a priori*. Mais le *Fawfal* de Ibn Said était-il réellement sur la côte Nord-orientale de l'Inde ?

(2) KANAKASABHAI, *Madras Review*, 1902, p. 251. — V. A. SMITH, *Early history of India*, p. 466. — TAW SEIN KO, *Rep. Arch. Surv. Burma*, 1909-10, p. 14 ; 1916-17, p. 25. — BLAGDEN, *Ibid.*, 1916-17, p. 25. — FERRAND, *Textes arabes*, p. 647 n. 5.

(3) Voir références s. v. *Takòla* à l'index géographique de mes *Textes grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient*.

(4) *Researches*, p. 85 et suiv.

(5) M. PELLIOT (*T'oung Pao*, 1912, p. 455) a signalé à titre d'hypothèse un rapport entre *Takòla* et *to-kou* (**ta-kut=takur ?*), nom du cardamome au pays de *K'ie-kou-lo* cité dans l'Histoire des T'ang. Or ce pays est probablement identique au *Ko-kou-lo* que Kia-tan place à l'Ouest du *Ko-lo* (= *Kědah* ? voir plus loin) en communication directe avec lui, et au *Qaqula* ou *Qaqola* (Ibn Batoutah) dont le nom signifie justement « cardamome ». — Noter de plus que la traduction traditionnelle de pāli *takkolam* en cambodgien et en siamois est *kravāñ* = « cardamome », et que CHILDERS, *Dict. of the Pāli language* s. v. *takkolam*, dit : « the sinhalese is *takul* » qui paraît bien être apparenté de très près au *to-kou* = *takur* de l'Histoire des T'ang.

(6) *Madras Review*, 1902. Cette identification a été ensuite adoptée par V. A. SMITH, *Early history of India*, p. 466, et par G. FERRAND, *Textes arabes*, p. 647 n. 6.

(7) *Buch des Rāgāwañ*, pp. 112-113 (Sitzungsber. Akad. Wiss. Wien, phil.-hist. CLI, 3).

laisse de côté le groupe °*liṅgam*. Aussi est-il légitime de chercher un rapprochement plus satisfaisant.

Si l'on prend une fois de plus la première syllabe *mā* comme un équivalent de *mahā*, le nom à identifier est *Damāliṅgam* ou *Tamāliṅgam*. Or, parmi les quinze Etats tributaires du San-fo-ts'i, Tchao Jou-koua cite 單馬令 *Tan-ma-ling*: ce pays, suivant le même auteur, est voisin de *Ling-ya-sseu-kia* (*Laṅkasuka*) que l'on peut gagner par mer en six jours et aussi par voie de terre; et il est semblable aux pays de *Je-lo-t'ing* (*Yiruḍiṅgam*, voir plus haut), *Ts'ien-mai*, *Pa-t'a*, et *Kia-lo-hi* (*Grahi* = Jaiya, voir App. III) (1).

M. Takakusu pensait retrouver dans *Tan-ma-ling* le nom de *Tanah Malayu* (2). Mais M. Pelliot a fait remarquer que ce rapprochement n'est pas très satisfaisant au point de vue phonétique (3). Schlegel proposait de lire *Timbūlan*, placé à l'embouchure d'une des rivières de la côte E. de Sumatra (4): hypothèse insoutenable en face du témoignage de Tchao Jou-koua, d'après lequel on pouvait se rendre par voie de terre de *Tan-ma-ling* à *Laṅkasuka*. M. Pelliot de son côté, a suggéré *Tĕmbĕling*, affluent de la rivière de Pahang (5). Depuis, Gerini a mis en avant un autre *Tĕmbĕling* ou *Temiling*, près de l'embouchure de la rivière de Kwantan (6): mais M. Blagden a fait observer avec raison que cette localisation s'accorde mal avec le passage de Tchao Jou-koua suivant lequel *Tan-ma-ling* n'est qu'à six jours de navigation de *Laṅkasuka* (7).

Une inscription inédite de la Péninsule Malaise va donner le nom exact de ce pays et permettre de le localiser avec une précision suffisante. Cette inscription (8) est gravée sur un piédroit originaire du Vat Huà Vieng à Jaiya, et conservée actuellement à la Bibliothèque Nationale de Bangkok (Voir à l'appendice II le texte et la traduction de ce document). Elle est en sanskrit incorrect. L'usure des dernières lignes empêche malheureusement de discerner son objet, mais la date *kaliyuga* 4332 = 1230 A. D. est suffisamment distincte. Enfin le fait

(1) *Trad.* Hirth-Rockhill, pp. 62, 67, 68.
(2) *A record...*, p. XLIII-XLV.
(3) *BEFEO.*, IV, p. 328 n. 6.
(4) *T'oung Pao*, 1901, pp. 130-131.
(5) *Loc. cit.*
(6) *JRAS.*, 1905, p. 498.
(7) Compte-rendu de la traduction de Tchao Jou-koua par Hirth et Rockhill, *JRAS.*, 1913, p. 166: « If the sailing time between Ling-ya-sseu-kia and Tan-ma-ling is correctly given in the text, it seems doubtful whether the latter can be Kuantan, as six days would be rather a short time, considering the weak monsoon of the Straits of Malacca ».

(8) Cette inscription ainsi qu'une autre de même provenance, très ruinée, a fait partie pendant quelque temps des collections particulières du Prince Damrong. C'est chez lui que M. de Lajonquière les a signalées (*BCAI.*, 1912, p. 41).

qui intéresse spécialement la présente recherche, est que l'acte émane d'un personnage portant le titre de *Çrī Dharmarāja* et qualifié de « Seigneur de Tāmbraliṅga » (*Tāmbraliṅgeçvaraḥ*).

Tāmbra est une forme prākritisante de *tāmra* « cuivre (1) », encore employée en singhalais. Le sens de l'expression *Tāmraliṅga* n'est pas très clair. En prenant *liṅga* dans le sens de « marque, caractère », *Tāmraliṅga* signifierait « (le pays) qui a pour caractéristique le cuivre », mais je ne crois pas que du cuivre ait jamais été signalé dans le Nord de la Péninsule Malaise. On peut supposer d'autre part que le pays tirait son nom d'un « liṅga de cuivre » ayant une certaine célébrité. Quoi qu'il en soit, il est à peu près certain que Tāmraliṅga est le nom d'où sont issues la forme chinoise *Tan-ma-ling* et la forme tamoule *Tamāliṅgam*. La transcription *Tan-ma-ling* pour *Tāmraliṅga* est analogue aux transcriptions 多摩梨帝 *To-mo-li-ti* (2), et 耽摩立底 *Tan-mo-li-ti* (3) pour *Tāmralipti*. Quant à la forme tamoule *Tamāliṅgam* dont l'*ā* pourrait susciter quelques objections, il est possible que la vraie lecture soit *Tamra°* ou *Tamaraliṅgam*. On sait en effet que dans l'écriture tamoule, surtout dans les inscriptions, le signe servant à marquer l'*ā* long est pratiquement indiscernable du signe représentant la semi-voyelle *r* (4).

Pour localiser *Tāmraliṅga*, il faut tenir compte des faits suivants : 1° l'inscription qui le mentionne est originaire de Jaiya ; 2° cette inscription émane d'un personnage portant le titre de *Çrī Dharmarāja*, qui semble être le titre traditionnel des rois de Nagor Srī Dharmarāj, et l'origine même du nom de cette localité ; 3° *Tan-ma-ling* est, selon un texte cité par Schlegel, à dix jours de navigation au Sud du Cambodge (5) ; 4° *Tan-ma-ling* est, d'après Tchao Jou-koua, à six jours de navigation de *Laṅkasuka* (6).

Les trois premières données s'accordent bien et concourent à placer *Tāmraliṅga* sur la côte E. de la Péninsule Malaise, entre la baie de Bandon et Nagor Srī Dharmarāj ; mais la dernière semble en contradiction avec elles. On vient de voir en effet que M. Blagden rejetait la localisation de *Tan-ma-ling* à l'embouchure de la rivière de Kwantan parce que six jours sont insuffisants pour faire la traversée entre cet endroit et Kedah Peak. L'objection a deux fois plus de force si le point de départ est Jaiya ou Nagor Srī Dharmarāj. Si le texte de Tchao Jou-koua n'est pas corrompu, et qu'il s'agisse bien d'un voyage *par mer* et non *par terre*, la seule façon de résoudre la difficulté est de supposer : ou bien que le pays de *Tāmraliṅga* occupait la péninsule

(1) Pischel, *Gramm. d. Prākrit-Spr.*, § 295.
(2) Fa-hien, ch. 37.
(3) Yi-tsing, passim.
(4) *SII.*, I, p. VI.
(5) *T'oung Pao*, 1901, p. 126.
(6) *Trad.* Hirth-Rockhill, p. 68.

dans toute sa largeur, et avait vue à la fois sur le Golfe de Siam et sur les Détroits à la hauteur de Panga ou de Trang ; ou bien que c'est *Laṅkasuka* qui avait vue sur les deux mers. Les deux hypothèses sont également vraisemblables, et sont peut-être vraies toutes les deux à la fois. Il suffit d'étudier sommairement la géographie de toute cette partie de la Péninsule, et de se rappeler avec quelle facilité on y passe d'une mer à l'autre, pour comprendre que l'existence d'Etats s'étendant d'une côte à l'autre est toute naturelle, et s'explique, politiquement, par l'avantage qu'il y avait à tenir sur toute leur longueur les différentes routes de transit (1).

Quelle qu'ait été d'ailleurs l'extension du *Tāmraliṅga*, il occupait certainement Jaiya et très probablement Nagor Srī Dharmarāj. Mais, va-t-on me dire, ne placez-vous pas aussi à Jaiya cet autre état vassal du *San-fo-ts'i* que Tchao Jou-koua nomme *Kia-lo-hi*, et que vous identifiez (voir App. III) avec le pays de *Grahi*, mentionné dans une inscription gravée sur le socle d'un Buddha originaire de Jaiya ? — Sans doute, mais il faut observer que, aux termes mêmes de cette inscription khmère, *Grahi* n'était qu'un *sruk*, c'est-à-dire un petit district administré par un *mahāsenapati*. Par conséquent, en admettant que ce nom ait bien été appliqué au site ancien de Jaiya, rien n'empêche de supposer que le district ainsi désigné n'ait fait partie de Tāmraliṅga. Mais il se peut aussi que la statue du Buddha trouvée à Jaiya y ait été amenée des environs, et que *Grahi* = *Kia-lo-hi*, qui d'après l'Histoire des Song était limitrophe du Tchen-la, se soit trouvé un peu au Nord de la baie de Bandon. L'inscription qui mentionne *Tāmraliṅga* semble au contraire avoir été trouvée *in situ*.

— ILĀMURIDEÇAM. L'*i* initial est le même que celui d'*Ilaṅgāçogam*. Il s'agit évidemment de ce pays situé dans la partie N. de Sumatra, cité par les géographes arabes sous ce même nom de *Lāmurī* (2), et par Marco Polo sous le nom de *Lambri* (3). L'identification va de soi, et a d'ailleurs déjà été faite par M. G. Ferrand (4). Ce qui est particulièrement important pour la présente

---

(1) Cf. DE LAJONQUIÈRE, *Le domaine archéologique du Siam*, BCAI, 1909, p. 256 : « Il me semble qu'ils (= les vestiges archéologiques de Jaiya, Vieng Sa, et Takua Pa) jalonnent une route de transit à travers la presqu'île et par suite un des petits royaumes hindous qui se la partagèrent ». — P. 259 : « ... Trang sur une rivière qui descend du Nord et dont la vallée correspond à une passe vers Nakhon Sri Thammarat. Ce port, d'ailleurs de fondation toute récente, communique en outre avec Pathalung... par un chemin commode ; on va ainsi facilement à bicyclette d'une mer à l'autre en quelques heures ; avec les commodités actuelles en moins, ce furent là certainement deux voies de transit qui demandaient, celle de Pathalung 2 ou 3 étapes par terre et autant par voie d'eau jusqu'à la baie de Lakhon ; l'autre, celle de Lakhon, 5 ou 6 étapes à travers un pays facile et très habité ».

(2) G. FERRAND, *Textes arabes*, Index, s. v. *Lāmurī*.

(3) *Ed.* YULE-CORDIER, II, p. 299.

(4) *Loc. cit.*, p. 647 n. 7.

recherche, c'est que ce pays figure sous la forme *Lan-wou-li*, parmi les états tributaires du *San-fo-ts'i* nommés par le *Tchou fan tche* (1).

— Māṇakkavāram. On a vu plus haut que ce pays a déjà été identifié aux Nicobars, la première syllabe *mā* n'étant une fois de plus qu'un équivalent de *mahā*. La forme *Necuveran* employée par Marco Polo (2) est encore très proche de *Nakkavāram*.

En résumé, des onze pays qui viennent d'être passés en revue, neuf ont pu être identifiés avec plus ou moins de certitude. De ceux-ci,

— un, le *Malaiyūr*, fut incorporé dès l'époque de Yi-tsing, au royaume de Palembang,

— quatre figurent au nombre des états tributaires du San-fo-ts'i énumérés par Tchao Jou-koua, savoir : *Mā-Yiruḍiṅgam (= Je-lo-t'ing)*, *I-Laṅgāçogam (= Ling-ya-sseu kia)*, *Mā-Damāliṅgam (= Tan-ma-ling)*, et *I-Lāmurideçam (= Lan-wou-li)*,

— quatre sont situés dans des régions telles que leur vassalité vis-à-vis de royaume de Palembang est vraisemblable ou du moins possible, savoir : *Paṇṇai* (à Sumatra ?), *Mā-Ppappāḷam* et *Talait-Takkolam* (vers l'isthme du Kra ?), *Mā-Nakkavāram* (îles Nicobar).

Cette statistique éclaire et corrobore complètement le passage de l'Histoire des Song sur lequel j'ai cru pouvoir fonder l'opinion que c'est le roi de Palembang qui est désigné dans l'épigraphie des Çolas par l'expression « roi de *Kaḍāram* » ou « roi de *Kaṭāha* et de *Çrīvijaya* ».

Il reste maintenant à rechercher le sens et la valeur de ces deux termes.

— Kaṭāha, Kaḍāram, Kiḍāram. A côté de ces trois formes attestées dans l'épigraphie, il existerait encore une forme littéraire, *Kāḷagam*, qui se trouve dans un poème tamoul ancien, le *Paḍḍinappālai* (I, 191). D'après ce texte, des navires de *Kāḷagam* apportaient des marchandises à Kavirippūmpaḍḍinam, le grand port situé à l'embouchure de la Kāverī (3) : le commentateur du poème affirme que *Kāḷagam* désigne ici le pays connu sous le nom de *Kaḍāram*, et les nighaṇṭus ou lexiques tamouls donnent, parmi les sens du mot *Kāḷagam* celui de « le pays nommé *Kaḍāram* » (4). Mais il est possible que cette

(1) *Trad.* Hirth-Rockhill, pp. 62, 72. — Cf. Groeneveldt, *Notes*, p. 98 ; Hirth, *T'oung Pao*, 1895, p. 152 ; Schlegel, *Ibid.*, 1901, p. 138.

(2) *Loc. cit.*, II, p. 306.

(3) Cité par Kanakasabhai, *Madras Review*, 1902. Cf. Ferrand, *Textes arabes*, II, p. 648.

(4) Venkayya, *Arch. Surv. India*, ann. rep., 1907-8, p. 233 ; *Rep. Arch. Surv. Burma*, 1909-10, pp. 14-15.

identification repose sur un contre-sens. En effet, skr. *kaṭāha* et tamoul *kaḍāram* signifient tous deux « poêle, chaudron de cuivre », mais *kaḍāram* a aussi le sens de « couleur brune tirant sur le noir » ; or *kāḷagam* a précisément le sens de « noirceur » (1), et c'est peut-être uniquement cette synonymie qui a incité le commentateur du Paḍḍinappālai et les lexicographes à gloser *Kāḷagam* par *Kaḍāram*. Il ne semble donc pas qu'il faille attacher une grande importance à cette identification, qui d'ailleurs n'avance pas à grand'chose.

En dehors de l'épigraphie, *Kaḍāram* est nommé une fois dans le poème tamoul *Kaliṅgattuparaṇi* (2). Quant à *Kaṭāha*, il figure plusieurs fois dans le *Kathāsaritsāgara*, comme le nom d'un *dvīpa* voisin de *Suvarṇadvīpa* qui dans ce poème désigne vraisemblablement Sumatra: le roi de *Kaṭāha* était beau-frère du roi de *Suvarṇadvīpa*, ce qui semble indiquer qu'aux yeux de l'auteur du *Kathāsaritsāgara*, qui écrivait vers les XIe-XIIe siècles, les deux pays avaient d'étroites relations politiques (3). Le nom de *Kaṭāha* se rencontre aussi dans le manuscrit népalais à miniatures *Cambridge Add. 1643* : les miniatures 26 et 28 qui représentent Avalokiteçvara debout entouré de deux formes de Tārā, de Hayagrīva (ou Mārīcī) et d'un *preta*, portent comme titre: *Kahṭāhadvīpe Valavatīparvate Lokanāthah*, « Avalokiteçvara sur la montagne Valavatī dans la contrée de *Kaṭāha* » (4).

Ces citations sont intéressantes en ce qu'elles prouvent que le nom de *Kaṭāha* était connu et usité dans l'Inde, et que par conséquent le *Kaṭāha* cité dans la partie sanskrite de la grande charte de Rājarāja I n'est pas simplement une traduction du *Kiḍāram* nommé dans le texte tamoul.

Or il est un pays connu des Chinois dont le nom semble phonétiquement correspondre assez bien à *Kaṭāha*, c'est 羯茶 *Kie-tch'a* où Yi-tsing fit escale à deux reprises. Pendant son voyage d'aller, venant du *Che-li-fo-che* et du *Mo-lo-yeou* pour se rendre dans l'Inde, il s'arrêta une première fois à *Kie-tch'a* ; de là, après dix jours de navigation vers le Nord, il gagna l'île des Hommes-Nus, puis après quinze jours de navigation vers le Nord-Ouest, il atteignit Tāmraliptī vers les bouches du Gange. À son retour, en venant de Tāmraliptī, il semble avoir atteint *Kie-tch'a* directement sans escales ; de là, il lui fallut ensuite un mois de navigation pour arriver au *Mo-lo-yeou* (5). Un autre pèlerin, le moine Wou-hing, dont l'itinéraire de Chine à Ceylan est

---

(1) Venkayya, *Ibid.*

(2) Dans une allusion aux conquêtes des Čoḷas : « Les éléphants de guerre des Čoḷas ont bu l'eau du Gange à Manni ; et Kaḍāram où les hurlantes vagues de cristal lavaient le sable mêlé d'or rouge fut annexé ». Kanakasabhai, *Ibid.*

(3) *Kathāsaritsāgara*, trad. Tawney, I, pp. 87, 92, 552 ; II, pp. 44, 598.

(4) A. Foucher, *Iconographie bouddhique*, pp. 102 et 194.

(5) Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 105-119. — Takakusu, *A record*, pp. xxx, xxxiii.

rapporté par Yi-tsing [1], avait aussi touché à *Kie-tch'a* : de *Mo-lo-yeou* il avait gagné ce point en quinze jours, et de là, mettant le cap à l'Ouest, il avait atteint en trente jours le port de Negapatam.

Selon M. Pelliot, « la forme théorique qu'on doit songer à restituer pour *Kie-tch'a* est *Kaḍa* » [2]. Or cette forme est précisément celle à laquelle doit normalement aboutir skr. *kaṭāha* dans les parlers indochinois. La chute de la finale aspirée ou sifflante, ou du moins sa dégénérescence en un simple *visarga* est courante et d'ailleurs naturelle dans des dialectes à tendance monosyllabique [3]. Quant au passage de la linguale sourde à la sonore, il est de règle en position intervocalique dans les prākrits [4]. Et, de fait, skr. *kaṭāha* « poêle à frire » est devenu en khmèr *khdāḥ* (pron. khteah) et en siamois *kadaḥ* (pron. kathah). *Kie-tch'a* est donc un équivalent très admissible de *Kaṭāha*.

À qui objecterait que *Kie-tch'a* est attesté dès le VII[e] siècle, tandis que *Kaṭāha* n'apparaît pas avant le XI[e], on peut répondre que, à côté de *Kie-tch'a* on trouve en chinois, postérieurement à l'époque de Yi-tsing, d'autres noms géographiques qui semblent bien n'être que des transcriptions un peu différentes du même original. Il y a d'abord le 偈陀 Kie-t'o que, d'après le *Sin t'ang chou*, les envoyés du *P'iao* (Birmanie) représentèrent aux Chinois comme étant sous la suzeraineté de leur pays [5]. Plus tard, Tchao Jou-koua nomme le 吉陀 *Ki-t'o* dont les vaisseaux venaient chaque année avec ceux du *San-fo-ts'i* et de *Kien-pi* [6], faire le commerce au *Nan-p'i* = Malabar [7]. Dans *Kie-t'o* et *Ki-t'o*, le caractère 陀 *to* est en fait une dentale [8], mais on a des exemples de son emploi pour transcrire une linguale [9]. Donc *Kie-t'o* = *Kaḍa*, *Ki-t'o* = *Kiḍa*, ce dernier procédant peut-être d'une forme apparentée au *Kiḍāram* de la stèle de Rājarāja I. Le passage de la linguale à la liquide étant un phénomène courant, on devait être tenté d'identifier *Kie-tch'a*, *Kie-t'o* et *Ki-t'o* au *Kalah* ou *Kilah* [10] des géographes arabes, et au 箇羅 *Ko-lo* que Kia Tan place sur la côte septentrionale du Détroit de Malacca, et que le *Sin*

---

(1) Chavannes, *loc. cit.*, p. 144. — Takakusu, *loc. cit.*, p. xlvi.

(2) *BEFEO.*, IV, p. 351.

(3) Par ex. : khmèr *Rājagriḥ* = skr. *Rājagṛha* ; *groḥ* = *graha*, etc.

(4) Pischel, *Gramm. d. Prākrit-Spr.*, § 198.

(5) Pelliot, *Deux itinéraires*, BEFEO., IV, p. 352.

(6) *Kien-pi* = *Kampe* (Nāgarak.) = Kampei à Sumatra (Pelliot, *Ibid.*, n. 5).

(7) *Trad.* Hirth-Rockhill, p. 89.

(8) Pelliot, *Les noms propres du Milindapañha*, JA., 1914 (2), p. 388.

(9) S. Levi, *Catalogue des Yakṣas de la Mahāmayūrī*, index, s. v. *t'o*, JA., 1915 (1), p. 132. — Il suffit d'ailleurs que le nom soit parvenu aux oreilles des Chinois par l'intermédiaire d'un dialecte ne possédant pas de linguale pour qu'ils aient enregistré une dentale.

(10) La vocalisation *Kilah* semble suspecte à M. Pelliot (*loc. cit.*, p. 351 n. 6). Mais l'existence des formes *Ki-t'o* et *Kiḍāram* la rend au moins possible.

t'ang chou situe au Sud-Est du *P'an-p'an*. Ces divers noms représenteraient phonétiquement et géographiquement l'actuel Kĕdah ([1]).

C'est donc à Kĕdah que correspondraient *Kaṭāha, Kaḍāram, Kiḍāram*. Mais on a vu plus haut que c'est à l'ancien site de Kĕdah que se trouvait *Laṅkasuka*. Comment *Kaṭāha* pourrait-il s'y trouver aussi ? — Notons d'abord que le *Nāgarakṛtāgama*, qui cite *Kĕdah* parmi les dépendances de Majapahit sur la Péninsule Malaise, cite également *Leṅkasuka*. Ainsi que l'a justement fait observer M. Blagden ([2]). Gunong Jĕrai ou « l'ancien Kĕdah » est situé fort loin au Sud de Kĕdah, « et c'est sans doute, ajoute-t-il, la raison pour laquelle les deux localités sont mentionnées séparément ».

On ignore à quelle date eut lieu l'abandon de *Laṅkasuka* auquel font allusion les Annales de Kĕdah. Ce changement de résidence n'implique ni que *Laṅkasuka* ait cessé en même temps d'être appliqué à la région de Gunong Jĕrai, ni que le nom de *Kĕdah* n'ait pas déjà été employé auparavant pour désigner le lieu qui devait devenir la nouvelle capitale. On conçoit donc fort bien que l'inscription de Rājendracoḷa I nomme concurremment *Kĕdah* et *Laṅkasuka* puisque ces noms répondaient en fait à deux localités différentes.

Même au cas où des recherches ultérieures devraient prouver que *Kaṭāha* n'est pas Kĕdah, il n'en reste pas moins que le *Kie-tch'a* des itinéraires de Yi-tsing était la dernière escale en Malaisie avant la traversée du Golfe de Bengale, et, inversement, le premier point auquel on touchait en revenant de l'Inde ([3]). Si cet emporium dépendait du royaume de Palembang, — et cela est extrêmement vraisemblable, puisque la suzeraineté de ce royaume s'étendait sur les deux rives du Détroit de Malacca, — on s'explique aisément que son nom ait été employé par les Ċolas pour désigner le roi de Palembang. Les hommes ont toujours eu en effet une tendance à désigner un pays étranger par le nom de la peuplade, de la province, de la rivière ou de la montagne qu'ils rencontraient tout d'abord en pénétrant dans le pays : les noms de l'Allemagne, de la Perse, de l'Inde n'ont pas d'autre origine. C'est sans doute par un effet de cette tendance que les Tamouls ont pu dénommer le roi de Palembang d'après le nom du premier port auquel ils touchaient en se rendant dans son royaume. Sans compter que si *Kaḍāram* se trouvait réellement là où j'ai cru pouvoir le

---

([1]) Pelliot, *Ibid.*, pp. 351-352.

([2]) *Notes on malay history*, J. Straits Br. RAS., 1909 (53), p. 148.

([3]) Ce fait constitue, soit dit en passant, un des meilleurs arguments en faveur de l'identification de *Kie-tch'a* à Kĕdah. En réponse à Gerini qui reprochait ironiquement aux sinologues d'avoir fait de Kĕdah « the hub of the Universe » (*JRAS.*, 1905, p. 500), M. Blagden dit fort justement : « Kĕdah happens to be the first point on the Peninsula which a navigator would reach if he came from Ceylon and took the route from Point de Galle to Achin Head. And that is the natural and obvious line to take, as soon as mere coasting voyages have been abandoned ». (*JRAS.*, 1913, p. 168).

situer, ce port était au point de vue commercial une escale d'une importance comparable à celle que, dans la même région, le port de Pinang est en train d'acquérir.

— Çrīvijaya. La question de savoir quel pays fut jadis désigné par le nom de *Çrīvijaya* est précisément celle qui s'est posée au début de cette enquête. Les notions acquises chemin faisant vont permettre, je crois, de la résoudre.

On sait que, d'après les formes chinoises (*Fo-che, Che-li-fo-che, Fo-ts'i, San-fo-ts'i*) et arabe (*Sribuza*), le nom du royaume de Palembang a été restitué en *Çrībhoja*. Or, on n'aura pas manqué de remarquer que ce nom de *Çrībhoja* n'est apparu au cours de cette étude dans aucun des documents relatifs au royaume de Palembang où l'on s'attendait justement à le rencontrer. A propos du roi *Çrī Cūḷāmaṇivarman* que j'ai cru pouvoir identifier d'une façon certaine avec le roi du *San-fo-ts'i* nommé par l'Histoire des Song *Sseu-li-tchou-lo-wou-ni-fo-ma-tiao-houa*, la charte de Rājarāja I dit seulement qu'il était roi de *Kaṭāha* et de *Çrīvijaya*. Le nom de *Çrībhoja* ne figure pas davantage dans la liste des conquêtes que l'épigraphie de Rājendracoḷa I attribue à ce prince, et où j'ai cru pouvoir reconnaître les pays vassaux de Palembang ; mais le premier nom de la liste est *Çrīvijaya*. Dans ces conditions, il est permis de se demander si, au lieu de *Çrībhoja*, le véritable nom du royaume de Palembang ne serait pas précisément *Çrīvijaya*.

La forme restituée *Çrībhoja*, proposée pour la première fois par St. Julien[1], n'a jamais satisfait complètement ni les indianistes, parce que ce mot est à peu près dénué de sens, ni les sinologues, parce que l'équivalence phonétique : *fo-che, fo-ts'i* = *bhoja* laisse à désirer[2]. Schlegel avait émis de sérieuses objections à l'emploi du caractère 佛 *fo* pour représenter une syllabe commençant par *bh*[3]. M. Pelliot semble disposé à passer outre à ces objections, mais il ajoute que « la seule difficulté de la restitution *Çrībhoja* est que la dernière syllabe, qu'elle soit transcrite 逝 *che* ou 誓 *che* devrait être à voyelle *i* ou *e* plutôt qu'à voyelle *a* »[4].

L'équivalence *fo-che, fo-ts'i* = *vijaya* est-elle plus vraisemblable ? En ce qui concerne la seconde syllabe, certainement oui. M. Pelliot avait déjà signalé que Yi-tsing (chez qui apparaît pour la première fois le nom de *Fo-che*) emploie 逝 *che* pour transcrire la première syllabe de *Jeta*[5]. Depuis la publication du catalogue des Yakṣas de la *Mahāmāyūrī* par M. S. Lévi[6], on sait que le même caractère est employé par Yi-tsing pour transcrire *ji* (*Ojjihanā* =

(1) *Méthode*, n° 297.
(2) Les formes arabes sont de peu de secours, vu l'incertitude de leur vocalisation.
(3) *T'oung Pao*, 1901, p. 175.
(4) *BEFEO.*, IV, pp. 336, 337 n. 1.
(5) *Ibid.*
(6) *JA.*, 1915 (1).

Ou-che-ho-na, v. 54), *jai* (*jaya* = *che-ye*, v. 56, 62), et *jaya* (*Ujjayanī* = *Ou-che-ni*, v. 16) Quant au caractère 齊 *ts'i*, dont j'ignore la prononciation ancienne, je constate que Groeneveldt le restituait en *tsai* (1). On est donc de toute façon ramené à une prononciation *jai* ou *jay* qui répond infiniment mieux à *jaya* qu'à *ja*. L'équivalence *fo* = *vi* est à première vue beaucoup moins satisfaisante. Je crois cependant qu'elle est possible. On sait que le caractère 佛 *fo*, régulièrement employé pour transcrire le nom du Buddha, avait une prononciation **pw'i ă* (2). Or le passage de *vi*, ou plus exactement de *bi* (3) à *bu* par labialisation est un phénomène phonétique possible, qui n'est d'ailleurs pas sans exemple (4), et qui suffit à justifier l'emploi de *fo*. En définitive, *fo-che*, *fo-ts'i* peuvent représenter une forme *bujai*, corruption parlée de *vijaya*.

On ne saurait donc invoquer l'argument linguistique contre l'identification de *Çrīvijaya* à *Che-li-fo-che* et *San-fo-ts'i* (5). Mais on aimerait avoir en sa faveur autre chose, et mieux, qu'une preuve négative. Cette preuve positive, l'épigraphie chame va la fournir.

A la fin du Xe siècle et dans le courant du XIe, les textes chinois et annamites mentionnent, comme capitale du Champa, la ville de *Fo-che* (6). Ainsi que l'a déjà remarqué M. Pelliot, ce nom orthographié 佛誓 par les Annamites et 佛逝 par le *Song che*, est identique à celui de pays de *Fo-che* ou *Che-li-fo-che* à Sumatra (7). Or, on sait d'une façon certaine par l'épigraphie, qu'à cette époque la capitale chame était au Bình-định *et s'appelait Vijaya* (8).

Ce nouvel exemple de *Fo-che* correspondant à *Vijaya* semble concluant. On peut noter enfin que le nom de *Çrīvijaya* appliqué au royaume de Palembang rend parfaitement compte de la forme 金利毗逝 *Kin-li-p'i-che* où M. Pelliot proposait de retrouver une altération de *Che-li-fo-che* (9). Si cette

---

(1) *Notes*, p. 62.

(2) Pelliot, *Les noms propres du Milindapañha*, *JA.*, 1914 (2), p. 393.

(3) La confusion entre *v* et *b*, commune à tant d'alphabets indiens ou d'origine indienne, était probablement causée par un phénomène phonétique. Un syllabaire sanskrit, dû sans doute à Yi-tsing, emploie le même caractère 婆 *p'o* pour représenter skr. *ba* et *va* (cf. Takakusu, *Record*, p. lxi). Dans les parlers indochinois et en malais, la plupart des mots d'origine indienne commençant par v sont écrits et prononcés avec un *b*. A propos de l'inscription de Bangka, M. Blagden remarque : « It will be noticed that many of the above words have v which modern Malay has replaced by *b* ». *J. Straits Br.RAS.*, 1913) (n° 64), p. 70. — *Vijaya* est devenu *bijai* en khmèr et en thaï.

(4) C'est ce phénomène qui explique des formes telles que : khmèr *būj* (*puč*) = skr. *bīja* ; *bum* (*pūm*) = *bimba* ; *bumsen* (*pūmsèn*) = *bhīmasena*. En cham bon nombre de mots commencent indifféremment par *ba*, *bi*, ou *bu* ; skr. *vikala* a donné *bikal* et *bukal*.

(5) La forme *Çrīvijaya* n'explique évidemment pas le *San* de *San-fo-ts'i*, mais *Çrībhoja* ne l'explique pas davantage.

(6) *BEFEO.*, IV, p. 202. — Maspero, *Champa*, T'oung Pao, 1910, p. 185 ; 1911, p. 80.

(7) *BEFEO.*, IV, pp. 202 n. 2, 337.

(8) *Ibid.*, III, p. 639 ; IV, pp. 906, 965, 975 ; XV, II, p. 50.

(9) *Ibid.*, IV, p. 324 n. 5.

hypothèse de M. Pelliot est exacte, le nom *Kin-li-p'i-che*, qui apparait dans des notices probablement antérieures à Yi-tsing, et dans lequel 金 *kin* est sans doute à remplacer par 室 *che*, représente très exactement *Çrībijaya* = *Çrīvijaya*.

***

L'identification de *Çrīvijaya* permet de répondre à la question qui s'est posée au début de cette étude. On sait maintenant à quel royaume attribuer l'inscription malaise de Bangka et la stèle sanskrite de Vieng Sa : c'est au royaume de Palembang.

Mais l'enquête provoquée par ces deux documents épigraphiques a d'autres résultats d'une portée plus grande et d'un intérêt plus général. Elle révèle d'abord le véritable nom du royaume de Palembang qu'on avait essayé de restituer au moyen des noms que lui donnent les textes chinois et arabes, seules sources, pensait-on, où il fut mentionné. Elle permet ainsi de localiser les pays de *Çrīvijaya* et de *Kaṭāha* cités dans divers ouvrages sanskrits (1) et dans l'épigraphie des Čoḷas : l'identification des conquêtes de Rājendracoḷa I fixe même un point assez important et jusqu'à présent mal éclairci dans l'histoire des relations entre l'Inde et la Malaisie.

Mais surtout, cette enquête met en pleine lumière le rôle joué en Extrême-Orient par ce royaume malais indouisé dont l'influence rayonnait, de Sumatra, sur les deux côtes de la Péninsule. S'il n'a laissé qu'un nombre insignifiant de monuments archéologiques et épigraphiques, c'est apparemment que ses rois étaient plus occupés à surveiller le commerce des Détroits qu'à construire des temples ou à faire graver leurs panégyriques sur la pierre (2). A ce point de vue le voisinage de Java, toute couverte de vestiges archéologiques, lui a certainement fait du tort aux yeux de l'Histoire. Mais l'inscription de *Grahi* émanant d'un personnage qui pourrait bien être un des rois de Palembang, et présentant, comme celle de *Tāmraliṅga*, les plus grandes analogies paléographiques avec les inscriptions de Sumatra et de Java, tendait déjà à prouver que Tchao Jou-koua n'exagérait pas en montrant le *San-fo-ts'i* suzerain de quinze Etats dont le plus grand nombre se trouvait sur la Péninsule Malaise. L'épigraphie de Rājendracoḷa I, dont les listes coïncident en partie avec celle de

(1) On notera que le *Çrīvijayapura* du ms. népalais correspond exactement (sauf l'omission de *Çrī*) au *Fo-che-pou-lo* qui se rencontre dans Yi-tsing comme synonyme de *Fo-che*.

(2) Cf. ce passage du *Ling wai tai ta* cité par Hirth et Rockhill (*Trad. de* Tchao Jou-koua, p. 63) : « San-fo-ts'i is in the Southern Sea. It is *the most important port of call* on the sea-routes of the foreigners, from the countries of Chö-p'o on the East and from the countries of the Ta-che and Kou-lin on the West. They all pass through it on their way to China ».

Tchao Jou-koua, vient confirmer cette impression. Enfin, la stèle de Vieng Sa montre que, dès la fin du VIII[e] siècle, le roi de *Çrīvijaya* jouissait d'une assez grande autorité dans le Nord de la Péninsule pour pouvoir y faire des fondations pieuses et y faire buriner une inscription à son nom [1].

Ces preuves tangibles de l'extension considérable du royaume de Palembang fortifient singulièrement l'hypothèse émise par M. Chavannes et par Gerini [2], suivant laquelle ce royaume ne serait autre que le célèbre *Zābaj* (*Jāwaga*) des géographes arabes [3]. Elles ont dans tous les cas une grande importance pour l'histoire des établissements malais dans la Péninsule. Pendant longtemps on a cru que cette histoire ne commençait qu'avec la fondation de Singapore placée par Marsden, Crawfurd, etc., en 1160 [4]. En 1901, Schlegel se refusait à admettre que le San-fo-ts'i eût pu avoir des dépendances en dehors de Sumatra [5], thèse combattue par M. Pelliot [6]. Gerini admettait bien des incursions malaises sur la Péninsule dès le VIII[e] siècle, et, y plaçant le Malāyu de Yi-tsing, il était bien obligé d'en conclure que la domination de Palembang avait, dès la fin du VII[e] siècle, pris pied sur le continent, mais c'est

---

(1) A qui garderait quelque doute sur l'identité du *Çrīvijaya* de la stèle de Vieng Sa, et de *Çrīvijaya* = *Che-li-fo-che, San-fo-ts'i*, je rappelle que l'inscription de la seconde face de cette stèle est au nom d'un *Mahārāja* issu du *çailendravaṃça*, et que ce *vaṃça* est précisément celui dont se réclamaient *Çrī Cūlāmaṇivarman* et *Çrī Māravijayottuṅgavarman*, rois de *Çrīvijaya* = *Sseu-li-tchou-lo-wou-ni-fo-ma-tiao-houa* et *Sseu-li-ma-lo-p'i*, rois du *San-fo-ts'i*.

(2) Chavannes, *Religieux éminents*, p. 36 n. 3. — Gerini, *Researches*, p. 557 et suiv.

(3) Si cette hypothèse venait à être définitivement confirmée, on aurait peut-être du même coup la solution d'un problème assez important pour l'histoire du Cambodge. On sait que, aux termes de l'inscription khmère de Sdŏk kak thoṃ, le roi Jayavarman II, qui devait refaire au début du IX[e] siècle l'unité du Cambodge, « vint de Javā » et invita un savant brahmane à « composer un rituel pour que le Cambodge ne fût plus dépendant de Javā ». (Finot, *L'inscription de Sdok kak thom*, BEFEO., XV, II, pp. 87-88). On a généralement rapproché de ce texte attestant la dépendance du Cambodge au VIII[e] siècle, l'histoire de l'invasion du royaume khmèr et sa défaite par les armées du Mahārāja de Zābaj, racontée par Abū Zayd (G. Ferrand, *Textes arabes*, p. 85). Si Zābaj est bien le royaume malais de Sumatra, Java, qui a été sûrement appliqué quelquefois à Sumatra, serait ici une autre désignation du royaume de Palembang. Un état, qui dans la seconde moitié du VIII[e] siècle étendait sa suzeraineté jusque vers la baie de Bandon, se trouvait assez proche du Cambodge pour avoir pu, à la faveur de troubles survenus dans ce pays, s'arroger sur lui certains droits. M. Finot aurait donc suivi la bonne piste en cherchant sur la Péninsule Malaise le Javā de l'inscription de Sdŏk kak thom (*loc. cit.*, p. 57) : il s'agirait du royaume de *Çrīvijaya* qui occupait alors une partie de la Péninsule.

(4) Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, II, pp. 373, 481.

(5) « No place called Kelantan is, however, known in Sumatra in the neighborhood of Palembang, and Kelantan on the Malay Peninsula *is here out of the question* ». (*T'oung Pao*, 1901, p. 133).

(6) *BEFEO.*, IV, p. 345 n. 1.

au Cambodge qu'il accordait la prépondérance politique dans cette région (1). En 1908, M. Wilkinson exprimait l'opinion que la colonisation malaise de la Péninsule ne remonte pas au-delà de 1400 A. D. (2) M. Blagden, qui n'eut pas de peine à montrer l'impossibilité d'une date aussi tardive, semble avoir eu le pressentiment que l'histoire des Malais dans la Péninsule a peut-être commencé plus tôt qu'on ne le croit généralement (3).

Si les documents sont encore trop peu nombreux et trop peu explicites pour qu'il soit permis de parler d'une colonisation effective de la Péninsule par les rois de Palembang, il semble cependant résulter de cette enquête que ceux-ci y eurent de bonne heure des établissements côtiers, et que dans tous les cas leur influence politique y fut très ancienne. Si j'ai dû laisser sans les résoudre bien des questions douteuses, c'est là du moins un fait que je crois pouvoir considérer comme acquis.

Note additionnelle.

Dans le dernier numéro des *Bijdragen*, (Deel LXXIV, afl. 1 et 2, 1918) que je n'ai reçu qu'après l'impression du présent mémoire, M. J. Ph. Vogel, au cours d'un très intéressant article intitulé « The Yūpa inscriptions of King Mūlavarman », fait la remarque suivante, à propos des relations entre l'Inde méridionale et l'Extrême-Orient (p. 192) :

« It is certainly astonishing that in the inscriptions of the Pallavas and other Southern dynasties no reference whatever is made to the relations which in those days must have existed between Coromandel and the Far East. The explanation probably is that those relations, of which the accounts of the Chinese pilgrims have left us such a valuable record were of a perfectly peaceful nature. Supposed the powerful Pallava princes of Kāñcipura had equipped armadas and carried their arms to the remote shores of Campā and Java, may we not assume that their conquests on the far side of the ocean would

(1) *Historical retrospect of Junkceylon Island*, J. Siam Soc. II (1905), pp. 124, 130-131.

(2) *Papers on Malay subjects*, History, part I, p. 8.

(3) A propos du passage des Annales des Yuan d'après lequel en 1295 les gens du *Sien* (= royaume de Sukhodaya) s'entretuaient depuis longtemps avec les *Ma-li-yu-eul* (= Malais de la Péninsule), M. Blagden dit : « This would throw back the beginnings of regular Malay settlement in the Peninsula well into the middle of the 13th century, if not earlier, and *I see no reason why that should not be so* ». (*J. Straits Br. RAS.*, 1909 [53], p. 162). — A propos du *Fo-lo-an* de Tchao Jou-koua, que M. Blagden identifie hypothétiquement à Pathalung : « The names agree sufficiently. The difficulty is its alleged tributary relation to Palambang... We know so little about the history of the Peninsula that we cannot say for certain whether it had been colonized by the Malays at this period or even in Chau Jou-koua's time some fifty years later. *It is quite possible that it had* ». (*JRAS.*, 1913, p. 167).

have been extolled in their praçastis with no less effusion than we find lavished on their victories over the Cālukyas ? »

L'étonnement de M. J. Ph. Vogel était certainement justifié, et j'espère que les pages qui précèdent y mettront fin. Nous avons maintenant un témoignage tiré de l'épigraphie indienne qui nous prouve que les relations entre les Colas et l'Insulinde ne furent pas toujours pacifiques.

Dans le même numéro des *Bijdragen*, M. G. P. Rouffaer (Oudheidkundige Opmerkingen) cite incidemment l'inscription de Bangka. Il donne (p. 141) de sérieuses raisons pour identifier *bhūmī Jāva* (l. 10) avec l'île de Java. Et dans une note au travail de M. G. P. Rouffaer, M. N. J. Krom (p. 147 n. 1) en tire la conclusion que l'auteur de l'inscription de Bangka pourrait bien être ce personnage qui est simplement désigné par l'épithète d' « ennemi » dans l'inscription de Tjanggal (Zuid-Kedoe, Java) datée 654 çaka = 732 A. D. Si mes conclusions sont exactes, cet ennemi des Javanais ne serait pas seulement, comme le suppose M. N. J. Krom, un roitelet de Bangka, mais bien le souverain de l'Etat malais de Palembang.

APPENDICE (1)

I. Inscription de Vieng sa.

A

(1) || visāriṇyā kīrttyā nayavinayaçauryyaçrutaçama-
kṣamā(2)dhairyyatyāgadyutimatidayādyakṣayabhuvā
paraṃ yasyā(3)krāntā bhuvanakubhujāṃ kīrttivisarā
mayūkhās tārāṇāṃ çaradi(4)tuhināñçor iva rucā (2) ||

guṇānām ādhāras tuhinagiri(5)kūṭādhikarucā
guṇāḍhyānāṃ puṃsām api jagati yas tuṅga(6)yaçasām
maṇī*nāṃ* bhūrīṇāṃ duritabhidudanvān iva mahā(7)n
maṇijyotirllekhāvalayiçirasāñ cāpi phaṇinām ||

(8) dhanavikalatābahnijvā*lāvalī*kṣapitāçayā
yam a(9)bhipatitā ye te *svāmyaṃ* paraṃ sam*upāgatāḥ*
hradam i(10)va gajā nityā *ko* — ⌣ pannaçubhāmbhasaṃ
savitari ta(11)paty agre *sevyuṃsarojarajoruṇam* ||

guṇabhṛtam upa(12)gamya yaṃ guṇāḍhyā
⌣ ⌣ ⌣ ⌣ rā manunā samaṃ samantāt
(13) madhusamayam ivāmrakesarādyāç
çriyam adhikān dadhate ma(14)hīruhendrāḥ ||

jayaty ayaṃ çrīvijayendrarājā
(15) samantarājārccitigmāsanaçrīḥ
praçastadharmmasthiratonmukhena
(16) vinirmmito viçvasṛjeva yatnāt ||

çrīvijayeçvarabhūpati(17)r emaguṇo ghanakṣititalasarvvasamantanṛpottama [ekaḥ
(18) sthāpita aiṣṭikagehava*vara*trayam *etat* kajakaramārani(19)sūdanabajri-[nivāsaṃ ||

---

(1) Les lectures douteuses dans le texte des inscriptions sont en italique.
(2) Le signe de la voyelle *u* ressemble plutôt à celui de l'*ā* long.

sa ⌣ *tam* etat trisamayacaityaniketaṃ(20)n daçadigavasthitasarvvajinotta-
[madattam
sarvvajagatmalabhū(21)dharakuliçavaran tribhavavibhūtiviçeṣadam amara-
[padam ‖

(22) punar api jayantanāmā rājasthaviro nṛpena suniyuktaḥ
stū(23)patrayam asi kurvv ity atas sa tad idan tathā kṛtavān ‖

svarite (24) smiṃs tacchiṣyo 'dhimuktir abhūc ca nāmatas sthaviraḥ
iṣṭikacai(25)tyadvitayaṃ caityatritayāntike kṛtavān ‖

vṛddhyā(26)pte çākarāje muninavarasakair mmādhavaikādaçāhe
çukle ko(27)līralagne bhṛgusutasahite cāryyamañjyotirāryye
deve(28)ndrābhena ca çrīvijayanṛpatināñyakṣitīçottamena
trai(29)lokyaikāgryacintāmaṇivapuṣa i[ha sthā]pitās s[t]ūpa — —

B

(1) svasti
yo sau rājādhirājas sakalaripugaṇadhvāntasūryyopa(2)*maikas*
svaujobhiḥ kāntalakṣmyā çaradamalaçaçī manmathābho vapu(3)ṣman ([1])
viṣṇvākhyo çeṣasarvvāri ⌣ madavi ⌣ naç ([2]) ca dvitayas ([3]) svaçaktyā
sau (4) yaṃ çailendravaṅçaprabh[u]nigadataḥ çrīmahārājanāmā
tasya ca sakalarā *(la suite manque)*

(Traduction)

A

Rendue impérissable par la prudence, la modestie, la science, l'équanimité, la patience, le courage, la libéralité, la majesté, l'intelligence, la pitié et autres qualités, sa gloire en se répandant, éclipse complètement les épanchements de gloire des rois, de même que l'éclat de la lune d'automne (éclipse) les rayons des étoiles.

([1]) Corriger : *vapuṣmān.*

([2]) Le caractère qui suit *vi* ressemble à un *tha*, mais il est cependant sensiblement différent du *tha* de *manmatha* (l. 2).

([3]) Corriger : *dvitīyas.*



Stèle de Vieng Sa (Face A).

Ce (roi), qui est le réceptacle des vertus, est par surcroît (le support) en ce monde des hommes riches en vertus brillantes comme les sommets de l'Himalaya, et hautement renommés ; de même que le grand Océan destructeur du mal, (qui est le réceptacle) d'une multitude de joyaux, est par surcroît (le réceptacle) des Nāgas qui ont le chaperon entouré de rayons de joyaux.

Ceux qui avaient le cœur rongé par la traînée de flammes du feu de la pauvreté, étant venus le trouver, se mettaient en sa puissance extrême ; de même que, lorsque le soleil est brûlant, les éléphants ont coutume de se réfugier dans l'étang dont les eaux pures sont tombées...... et que dore le pollen des lotus.

S'approchant de toutes parts de ce roi plein de vertus et semblable à Manu par......, les gens vertueux en reçurent une fortune (*çrī*) extrême, de même que, (à l'approche) du printemps, les rois des arbres, à commencer par le manguier et le kesara ([1]), (reçoivent une beauté [*çrī*] extrême).

Victorieux est le roi de Çrīvijaya, dont la Çrī a son siège échauffé par les rayons émanés des rois voisins, et qui a été diligemment créé par Brahmā comme si ce Dieu n'avait eu en vue que la durée du Dharma renommé.

Le roi seigneur de Çrīvijaya ([2]), seul roi suprême de tous les rois de la terre entière, a élevé ces trois beaux édifices de briques, séjour de Kajakara (=Padmapāṇi), du Destructeur de Māra (=le Buddha), et de Vajrin (=Vajrapāṇi).

Ce séjour divin, constitué par un groupe de trois caityas, (comparable à un) précieux diamant au milieu de cette montagne que sont les souillures de l'univers ([3]), et procurant aux trois mondes une remarquable splendeur, a été donné au meilleur de tous les Jinas qui résident aux dix points de l'espace.

Ensuite, le chapelain royal nommé Jayanta ayant reçu du roi cet ordre excellent : « Fais trois stūpas » ([4]), il les fit.

Quand ce (Jayanta) fut mort, son disciple le sthavira Adhimukti fit deux caityas de briques près des trois caityas (élevés par le roi).

(L'année) çākarāja (désignée) par les (six) saveurs, le nombre neuf, et les (sept) munis étant révolue (697 ç. = 775 A. D.), le onzième jour de la quinzaine claire du mois de Mādhava, le Soleil se levant en compagnie de Vénus dans le Cancer ([5]), le roi de Çrīvijaya semblable au roi des Devas, supérieur aux autres rois, ayant l'aspect du cintāmaṇi, attentif aux trois mondes, a élevé ici..... stūpa...

([1]) Autre nom du *bakula* qui fleurit en même temps que le manguier.

([2]) La traduction de *emaguṇo* a été omise à dessein, le mot védique *ema*, *eman* « chemin » étant tout à fait improbable dans ce texte.

([3]) Ou : précieux foudre frappant cette montagne, etc. (?)

([4]) La lecture *asi* est sûre, mais j'avoue n'en rien pouvoir tirer.

([5]) Traduction conjecturale que je propose sous toutes réserves, n'ayant pas à ma disposition les instruments de travail nécessaires pour calculer la date.

B

Ce roi suprême des rois, le seul qui par son éclat soit comparable au soleil (dissipant) cette nuit qu'est la troupe de tous ses ennemis, ressemblant par sa beauté charmante à la lune d'automne sans tache, ayant l'aspect de Kāma incarné, ayant l'aspect de Viṣṇu.......... [1] chef de la Famille du Roi des monts, nommé Çrī Mahārāja.

II. Inscription de Jaiya [2].

(1) svasti
çrīmatçrīghanasāsanāgrasubhadaṃ yas tāmbraliṅ(2)geçvaraḥ
sa — d iva patmavaṃsajanatāṃ vaṃçapradīpotbhavaḥ
saṃrū(3)pena hi candrabhānumadanaḥ çrīdharmmārajā — yaḥ
dharmmāsokasamānanī(4)tinipuṇaḥ pañcāṇ — avaṃsādhipaḥ ‖

svasti çrī kamala*kula*samutbhṛ[t]tām(5)braliṅgeçvarabhujababalabhimasenā — yāyanas sakalamanusyapuṇyā(6)nubhāvena *babhuva* candrasūryyānubhāvam iva lokaprasiddhikīrtti(7) dharacandrabhānu — ti çrīdharmmarājā kaliyugabarṣāṇi dvatriṅçādhikas trīṇi (8) satādhikacatvārasahasrāny atikrānte çelālekham iva bhaktyāmṛtavaradam..... [3].

(Traduction)

Fortune !

Il fut un roi Çrī Dharmarāja, Seigneur de Tāmbraliṅga, procurant une félicité extrême à la religion du Buddha.... ayant pour origine cette lampe qu'est la famille de ceux qui engendrent la Famille du Lotus, semblable par sa forme à l'Amour, ayant l'éclat de la lune, apte à la politique comme Dharmāsoka, chef de la famille des cinq......

Fortune ! Bonheur ! Il fut un roi support de la Famille du Lotus, Seigneur de Tāmbraliṅga, au bras puissant..... par la puissance de ses bonnes œuvres à l'égard de tous les hommes, (possédant ?) en quelque sorte la puissance du

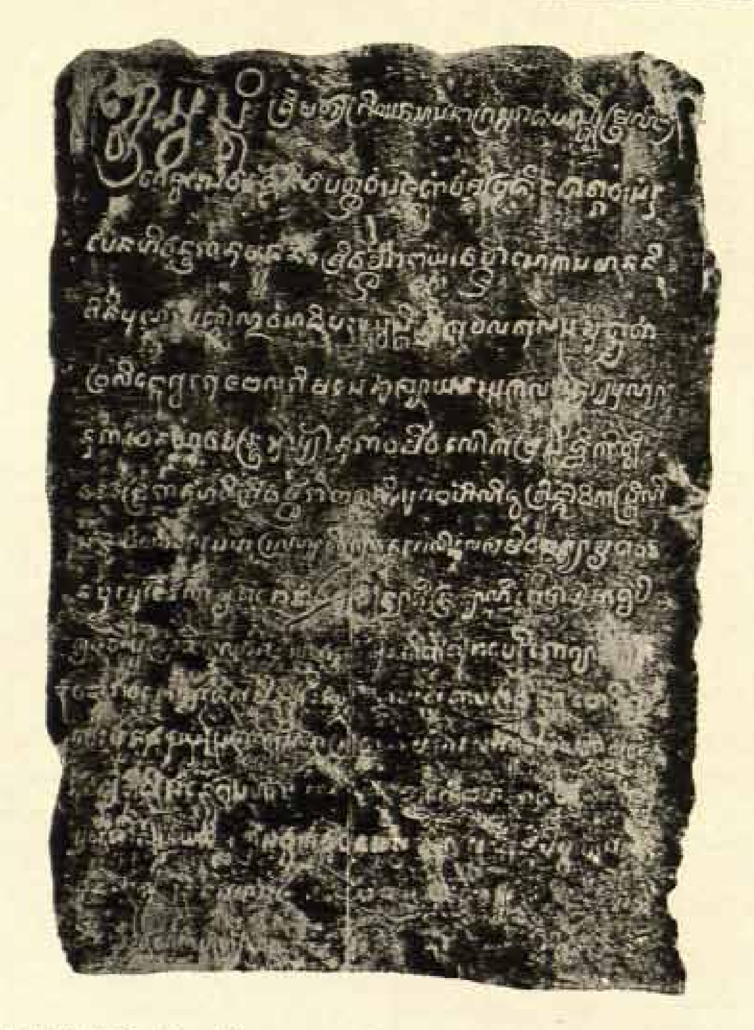
---

(1) La lecture *nigadataḥ* est à peu près certaine, mais le texte semble corrompu, car il manque de toute façon une brève pour faire la sragdhara

(2) Ce texte est extrêmement incorrect. La date notamment est exprimée dans un véritable charabia. Je suppose que *daṃ* (l. 1) est un participe fautif de √ dā. On remarquera les formes prākritisantes *sāsana, subha, tāmbra, vaṃsa*.

(3) La suite qui comprend environ 7 ou 8 lignes est à peu près illisible. On distingue : l. 9... *drabyāni*... *matṛpitṛ*; l. 10... *saparibhogyā*... ; l. 11-12 *bodhivṛkṣa*.





Stèle de Vieng Sa (face B) ; inscription du Buddha et du piédroit de Jaiya.

soleil et de la lune..... éclat de la lune réceptacle de sa gloire célébrée dans le monde, le roi Çrī Dharmarāja. En kaliyuga 4332 (1230 A. D.)........

III. Le pays de Grahi.

Les Annales des Song [1] mentionnent, parmi les états limitrophes du Tchen-la, le pays de 加羅希 Kia-lo-hi : « Le Tchen-la touche aux frontières méridionales du Tchen-tching. Il a la mer à l'Est, le Pou-kan à l'Ouest, et le *Kia-lo-hi au midi.* » En dehors de sa situation géographique, tout ce que l'on sait de ce pays, c'est qu'à l'époque de Tchao Jou-koua (1225 A. D.) [2], il était tributaire du royaume de San-fo-ts'i.

Ces maigres renseignements sont insuffisants pour localiser le Kia-lo-hi. Schlegel le plaçait dans les environs du cap Cambodge [3]. Gerini, après avoir constaté que ce nom est « très embarrassant » [4], énumère, selon sa méthode ordinaire, les noms d'une quinzaine de localités situées dans la Péninsule Malaise, à Sumatra, et même à Bornéo, ayant une ressemblance plus ou moins directe avec le nom de Kia-lo-hi ; mais il se garde de conclure. Ni d'Hervey de Saint-Denys, ni M. Pelliot n'ont proposé d'identification.

L'épigraphie va nous permettre de déterminer avec certitude le nom indigène et la position géographique de ce pays de Kia-lo-hi. Il s'agit d'une inscription gravée sur le piédestal d'une grande statue de Buddha en samrit doré, provenant, d'après le Prince Damrong, d'une des pagodes de Jaiya, le Vat Huā Vieng [5], et conservée actuellement à Bangkok, dans une petite sala construite devant la façade orientale du Vat Peñcamapabitr. Le Buddha est représenté assis sur les replis du nāga, et faisant d'une façon un peu inattendue la *bhūmīsparçamudrā*. Cette statue rappelle évidemment les productions de l'art khmèr, notamment la façon dont est traité le chaperon du nāga et les motifs décoratifs qui ornent le corps de ce dernier. Mais la gracilité du corps du Buddha, l'étroitesse de son visage et la finesse de ses traits, trahissent immédiatement l'origine méridionale de cette image.

L'inscription de cinq lignes gravées sur le socle est en pur cambodgien, analogue comme langue et comme orthographe aux anciennes inscriptions

---

(1) *Song che*, k. 489, p. 5 2° (cité d'après Pelliot, *BEFEO.*, IV, p. 404, et Schlegel, *T'oung Pao*, 1901, p. 135). Le passage en question est reproduit dans la *Géographie des Ming* (Schlegel, *Ibid.*) et dans Ma-touan-lin (d'Hervey de Saint-Denys, *Méridionaux*, p. 486).

(2) Sur la date de la composition du *Tchou-fan-tche*, cf. Pelliot, *T'oung Pao*, 1912, p. 449.

(3) *T'oung Pao*, 1901, p. 136.

(4) « A very puzzling name » (*Researches*, p. 627).

(5) Sur ce site, cf. *BCAI.*, 1912, p. 137.

khmères. Par contre, l'écriture en est très différente et rappelle de fort près celle des inscriptions kawi de Java. Les lettres présentant avec l'écriture cambodgienne ancienne les différences les plus remarquables sont les suivantes :

ka, le trait médian se recourbe en haut vers la gauche ;
ta, le trait de droite tend à se détacher du caractère et à le dépasser vers le haut ;
ba, affecte la forme d'un cœur, assez analogue à celle du *po* cambodgien moderne ;
ya, le trait de gauche se recourbe vers la gauche, c'est-à-dire vers l'extérieur ;
sa, anguleux, a un aspect très archaïque ;
le *virāma* affecte la forme d'un trait courbe enveloppant le caractère du côté droit ;
le signe vocalique *ai* est formé par la superposition de deux signes *e* ressemblant ainsi au signe du *visarga* [1].

Akṣaras	Statue de Buddha	Piédroit de Jaiya
ka	[illegible]	[illegible]
ta	[illegible]	[illegible]
ba	[illegible]	[illegible]
ya	[illegible]	[illegible]
sa	[illegible]	[illegible]
virāma	[illegible]	[illegible]

Presque toutes ces particularités se retrouvent dans l'inscription sanskrite de Jaiya publiée à l'Appendice II, ainsi qu'il ressort clairement du tableau ci-dessus.

Ainsi, les caractères paléographiques de l'inscription ne permettent pas de douter que cette statue ne soit bien originaire de Jaiya ou des environs.

Voici le texte de cette inscription.

(1) 11006 (*sic*) çaka thoḥ nakṣatra ta *tapaḥ sakti* kamrateṅ añ Mahārāja çrīmat Trailokyarājamaulibhūṣanabarmmadeba pi ket (2) jyeṣṭha noḥ buddhabāra Mahāsenāpati *Galānai* ta cāṃ sruk Grahi ārādhanā ta mrateṅ *çrī Ñāno* thve pra(3)timā neḥ daṃṅon mān saṃrit bhāra mvay tul bir ta jā byāy mās tap tanliṅ ti ṣthāpanā jā prati(4)mā mahājana phoṅ ta mān sarddhā anumodanā pūjā namaskāra nu neḥ leṅ sa — — pān sarvvajñatā (5) — ha ta jā — —

---

[1] Cette forme inconnue au Cambodge apparaît dans les inscriptions de Sumatra. (Cf. *Bijdr.*, deel 67, pl. de la p. 404).



STATUE DE BUDDHA ORIGINAIRE DE JAIYA.

(Traduction)

En..... (1) çaka, année du Lièvre, par ordre (2) de Kamrateṅ Añ Mahārāja çrīmat Trailokyarājamaulibhūṣaṇavarmadeva, le 3e jour de la lune croissante de Jyeṣṭha, mercredi, le Mahāsenāpati Galānai (?) qui gouverne le pays de Grahi, invita le Mrateṅ çrī Ñāno à faire cette statue. Le poids du samrit est 1 *bhāra* 2 *tula* et la valeur de l'or (employé pour la dorure) est 10 *taṃliṅ*. Cette image a été érigée afin que tous les fidèles s'en réjouissent, la vénèrent et l'adorent ici..... obtiennent l'omniscience.....

Cette courte inscription est fort instructive.

En premier lieu, elle nous permet d'identifier le pays de *Kia-lo-hi*. Il n'est pas douteux, en effet, que ce pays ne soit identique au sruk *Grahi* mentionné dans l'inscription. *Kia-lo-hi* est une transcription absolument régulière de *Grahi*. De plus, *Grahi*, correspondant à la région de Jaiya, se trouve bien être, comme le *Kia-lo-hi*, au Sud et dans le voisinage immédiat du Cambodge, lequel, pendant une bonne partie de l'époque des Song, comprenait certainement le bassin de la Basse-Ménam. L'identification peut donc être considérée comme acquise.

En second lieu, cette inscription nous montre que le pays de Grahi, bien qu'étant de civilisation ou tout au moins de langue cambodgienne, ne relevait pas, au point de vue politique, du royaume khmèr. Le nom du roi Mahārāja çrīmat Trailokyarājamaulibhūṣaṇavarmadeva est inconnu des listes dynastiques du Cambodge. Je crois que le plus simple est de s'en tenir pour le moment au témoignage de Tchao Jou-koua, et d'admettre qu'il s'agit ici d'un roi de Palembang. Cette hypothèse saurait d'autant moins être écartée que le titre de *mahārāja* qui figure dans l'inscription fut porté pendant une longue période de temps par les souverains de Palembang (3), et que les caractères

(1) Les quatre chiffres 1, 1, 0, 0 sont absolument nets. Ils sont suivis d'un cinquième signe identique au 6 des inscriptions kawi (Burnell, *South-indian paleogr.* pl. xxiii). Aucune date ne pouvant comporter cinq chiffres, il faut supposer, soit que ce dernier signe n'est pas un chiffre mais un signe de ponctuation, soit que l'un des chiffres 1, 0, a été répété par inadvertance. La première hypothèse semble impossible : çaka 1100 n'est pas une année du Lièvre mais du Chien. L'autre n'est guère plus satisfaisante. En supprimant l'un des deux 1, nous aurions 1006, année du Rat ; en supprimant l'un des deux 0, nous aurions 1106, année du Dragon. C'est l'année précédente, 1105, qui fut une année du Lièvre.

(2) Ou « sous le règne ? » — Traduction conjecturale d'une expression dont la lecture est douteuse.

(3) Cf. supra, p. 3.

paléographiques rapprochent nettement ce document de ceux qui ont été découverts aux Indes Néerlandaises.

Il est à souhaiter que le nom de Trailokyamaulibhūṣaṇavarmadeva se retrouve dans quelque document chinois, ce qui permettrait notamment de déterminer la date de l'inscription. Cette date pose en effet un problème assez intéressant.

On a vu qu'elle se compose d'un millésime douteux et de la mention de l'année *thoḥ* « du Lièvre ». Un fait semble certain, c'est que l'inscription ne saurait guère être postérieure au milieu du XIIIe siècle. On sait en effet que d'après l'inscription de Rāma Khaṃhĕng, la région de Ligor reconnaissait à la fin du XIIIe siècle la suzeraineté du roi de Sukhodaya. Mais la conquête, par les Thaïs, de la partie septentrionale de la Péninsule Malaise doit remonter plus haut, puisqu'en 1295, d'après le *Yuan Che* (1) « les gens du Sien (c'est-à-dire les Thaïs de Sukhodaya) s'entretuaient *depuis longtemps* avec les Ma-li-yu-eul (c'est-à-dire les gens du Malayur : Sumatra ou le Sud de la Péninsule) ». Dans ces conditions, il est hautement improbable qu'après le milieu du XIIIe siècle une inscription ait pu être gravée à Jaiya au nom d'un souverain qui, s'il n'était pas le roi de Palembang, n'était certainement pas un prince thaï.

Mais si cette inscription est antérieure au milieu du XIIIe siècle, elle remet en question l'histoire du cycle duodénaire et des noms des animaux cycliques au Cambodge et au Siam. C'est l'inscription de Rāma Khaṃhĕng qui nous a fourni jusqu'à présent le plus ancien exemple de l'emploi du cycle duodénaire (2) et des noms actuellement en usage. Or à la même époque, les Cambodgiens, selon Tcheou Ta-kouan (1296), désignaient les animaux cycliques par des noms empruntés à leur propre langue. On voit l'intérêt qu'il y aurait à pouvoir dater exactement l'inscription du Buddha de Jaiya. Si elle remonte au XIIe siècle, elle recule d'un siècle le premier témoignage de l'emploi du cycle, et contredit absolument les dires de Tcheou Ta-kouan.

---

(1) *BEFEO.*, IV, p. 242.

(2) L'inscription de Phnoṃ Bakhĕṅ que M. Aymonier datait 1205 ç. année *mame* « de la Chèvre » ne saurait être invoquée. Cf. une note de M. Finot in *T'oung Pao*, 1906, p. 62 n. 2.

N° 7

CROYANCES ET PRATIQUES RELIGIEUSES

DES ANNAMITES DANS LES ENVIRONS DE HUÉ.

I. — LE CULTE DES ARBRES

Par L. CADIÈRE,

de la Société des Missions Etrangères de Paris,
Correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

La présente étude est consacrée aux croyances relatives à certains arbres, au culte que les Annamites rendent à ces arbres dans les environs de Huế. Les documents sur lesquels elle est basée ont été recueillis soit dans les environs immédiats de la capitale de l'Annam, et dans la province du Thừa-thiên, soit dans la province du Quảng-trị. Je donnerai tout d'abord la série des documents tels qu'ils ont été recueillis, placés dans l'ordre qui me semble devoir être adopté pour l'explication logique des faits. Dans une seconde partie j'exposerai les conclusions qui me paraissent ressortir de l'étude des documents et je tâcherai de résoudre les questions que posent les faits.

PREMIÈRE PARTIE

ÉNUMÉRATION DES DOCUMENTS.

Première série

Arbres ayant une simple influence surnaturelle.

Document I. — Le bosquet *Lịn* de Liêm-công Đông (canton de Hiền-lương, préfecture de Vĩnh-linh, Quảng-trị).

Il y a, sur le territoire de ce village, un grand bosquet appelé *Lịn*, *rú Lịn*, parce que, dit-on, il existe dans ce bosquet beaucoup d'arbres portant ce nom [1].

---

[1] Les dictionnaires ne donnent pas ce mot.

Les gens du village peuvent faire du bois de chauffage dans ce bosquet, mais ils doivent s'abstenir de couper les arbres *lịn*, car on a remarqué que, lorsque ces arbres dépérissaient ou diminuaient dans le bois, les gens du village s'en ressentaient: ils étaient forcés par la misère à s'expatrier, ou bien ils perdaient la récolte, étaient victimes d'épidémies, etc. ; en un mot, ce village était atteint de malheurs d'origine surnaturelle, *động làng*. Il y a donc un rapport entre le bonheur des gens du village et les arbres *lịn*. Il faut remarquer aussi qu'il y a une relation phonétique entre le premier caractère du nom du village, *Liêm*, et le nom de ces arbres : ce caractère aurait bien pu être choisi pour rendre le mot *lịn*, qui serait alors, outre l'appellation des arbres, un vieux nom vulgaire de lieu.

Deuxième série

Arbres considérés comme étant en relation avec un serpent et un esprit.

Document II. — Le *ficus* de An-cựu (canton de An-cựu, sous-préfecture de Hương-thủy, Thừa-thiên).

Près du marché de An-cựu, à quelque dix ou vingt mètres du pont de la route mandarine, et en amont de ce pont, sur la rive gauche du canal, est un *cây bồ-đề*, « ficus religiosa » (1), vénéré par les gens. Comme signes de culte ou de vénération, on remarque de vieux pots à chaux, des supports de marmite, déposés au pied de l'arbre, des guirlandes de fleurs suspendues aux branches ou déposées sur le tronc.

D'après un jeune lettré du village, un esprit s'y manifeste souvent sous la forme d'un serpent ayant une aigrette ou une crête, lequel sort de l'arbre et se promène dans les environs. Il ne nuit pas aux gens, mais au contraire il les exauce quand ils lui demandent une faveur : guérison, réussite dans les affaires, etc.

Document III. — Le *ficus* de Liêm-công Đông (canton de Hiền-lương, préfecture de Vĩnh-linh, Quảng-trị).

C'est un *cây sanh*, « ficus indica ». Par devant est un tertre en terre, témoignage du culte que l'on rend à cet endroit.

Un jour, un chrétien du village de An-do, étant allé à la chasse aux tourterelles, vit un énorme serpent *hổ đất*, « naja tripudians », serpent à lunettes (2),

---

(1) Les noms botaniques seront donnés d'après Loureiro, *Flora Cochinchinensis*, lorsqu'il sera possible; d'après le *Dictionnaire Génibrel*, quelquefois.

(2) D'après le *Dictionnaire Génibrel*.

qui sortait d'un écran, *binh-phong*, en pierres sèches, élevé devant l'arbre. Il coupa un bambou dans le bosquet qui est situé derrière l'arbre, et parvint à tuer le serpent, qu'il mangea ensuite. Mais le gardien chargé du tertre qui est devant l'arbre l'avait vu. Il conduisit notre homme devant le maire et l'archiviste du village qui voulurent le forcer à faire un sacrifice de réparation, au moins à aller faire des prostrations devant l'arbre. Le chrétien s'y refusa et finalement, après avoir discuté assez longtemps, on le laissa partir. Mais le village offrit par après un cochon en sacrifice devant l'arbre, pour expier le meurtre du serpent, qui, disait-on, vivait là depuis longtemps.

Troisième série

Arbres considérés comme étant en relation avec un démon, ma.

Document IV. — Le *platycerium biforme*.

Dans le Quảng-bình, dans le Quảng-trị et dans le Thừa-thiên, le *platycerium biforme*, sorte de fougère épiphyte qui s'accroche aux troncs et aux maîtresses branches des grands arbres dans la forêt est appelé *quả hộp*, « le fruit boîte », et aussi *hộp ma*, « la boîte du démon » ou « la boîte démon ». Les longues lanières qu'il émet à la partie inférieure et qui pendent en franges sont comparées à un dais, *tàn ma*, « le dais du démon » (voir fig 11 et 12).

Les bûcherons n'abattent jamais un arbre sur lequel est fixé un *platycerium*. Ils craindraient de s'attirer la vengeance du génie. Quand ils aperçoivent par hasard une de ces plantes, ils détournent aussitôt les regards et baissent les yeux, par crainte et respect. Dans la haute rivière de Quảng-trị, des bûcherons qui savaient où il y avait des *platycerium* ne voulaient pas m'indiquer ces endroits, par crainte de mécontenter le démon.

Document V. — Les arbres séculaires.

Dans le Sud du Quảng-bình, on parlait, il y a une quinzaine d'années, d'un ébénier, *cây mun*, aux dimensions énormes, très vieux, qu'aucun Annamite ne voulait abattre, dont on ne voulait pas même indiquer l'emplacement, de peur d'encourir une punition de la part d'un esprit qui habitait dans l'arbre, ou de la part de l'esprit de l'arbre lui-même.

Dans le Nord du Quảng-trị, on montrait un jaquier, *cây mít*, également très vieux, au tronc énorme, auquel personne n'osait toucher, et qui fut vendu à des chrétiens.

Ailleurs, c'est un « nauclea » séculaire, *cây gõ*, qui jouit du même renom et que personne ne se risque à abattre.

Dans tous les cas que l'on cite dans cette étude, nous avons des arbres sur lesquels on n'ose porter la hache, que l'on ne peut abattre, dont on ne peut pas couper les branches, auprès desquels on ne peut se livrer à des inconvenances, à des jeux innocents même, sans s'attirer la colère d'un esprit, sans être puni.

Dans beaucoup de cas, la croyance est que les chrétiens peuvent impunément se permettre ce qui est défendu aux non-chrétiens, et que, en particulier, ils ne sont pas inquiétés s'ils abattent l'arbre, ou s'ils donnent sur l'arbre le premier coup de hache.

Document VI. — Le *kiền kiền* (1) de Khe-lá « le torrent de la feuille » (sur la haute rivière de Quảng-trị).

Il subsiste à une dizaine de mètres du bord de l'eau, sur une berge abrupte, un vieux tronc de *kiền kiền*, de trois ou quatre mètres de hauteur. La partie supérieure de l'arbre fut abattue jadis, soit par les hommes, soit par suite d'un accident naturel. Quant à la partie qui reste, personne n'ose la couper : *sợ ma bắt*, « on craint que le démon ne s'empare » de celui qui aurait cette audace. On n'a pas pu me donner de renseignements précis sur la nature de cet esprit mauvais, ni me dire s'il s'agit de l'esprit de l'arbre lui-même ou d'un esprit résidant dans le vieux tronc desséché. Mais la croyance est générale, parmi les bûcherons et les commerçants de la haute vallée, que si l'on touchait à cet arbre, on serait la proie d'un démon.



Fig. 1. — Bois d'aigle révéré.

Document VI bis. — Le morceau de bois de la pagode Báo-quốc (2), à Huế (fig. 1).

C'est un morceau de bois d'aigle, *trầm-hương*, assure-t-on, de 0 m. 80 environ de hauteur sur 0 m. 40 de large et quelques centimètres d'épaisseur. Ses contours bizarrement découpés et recroquevillés par endroits, les veines dessinées sur sa surface, le font vaguement ressembler à un homme, et lui donnent, en tout cas, une forme extraordinaire.

La légende rapporte qu'il était en la possession d'un particulier, qui le gardait sans doute comme objet de curiosité,

(1) Arbre non déterminé par le *Dictionnaire Génibrel*, ni par Loureiro. Excellent bois de construction.

(2) La pagode Báo-quốc se trouve, à Huế, à droite, sur l'avenue du Nam-giao, dominant la gare. C'est un sanctuaire bouddhique.

comme ces loupes de bois d'aigle qui ornent la petite table des salons annamites ou les autels de chapelles domestiques. Tout-à-coup une série de malheurs s'abattent sur la maison : *không yên*, « on n'était pas en paix » ; *động*, « la maison fut hantée ». Le propriétaire eut un songe dans lequel il apprit que tous ces malheurs provenaient de la vertu maléfique du morceau de bois. Il devait le confier à une pagode où on lui rendrait le culte auquel il avait droit. Et depuis lors, les bonzes font brûler des bâtonnets d'encens en son honneur, sur la table où il repose, dans la vérandah intérieure de la pagode, face aux autels de la travée centrale, à la place où l'on met généralement l'autel et la statue de Hộ-pháp, le génie « Protecteur de la Loi ».

Quatrième série

Arbres considérés comme étant en relation avec un esprit féminin.

Document VII. — Récit du nommé Sang, de Cổ-vưu (canton de An-thới, sous-préfecture de Hãi-lang, Quảng-trị).

« Je revenais, une nuit, de garder un champ de maïs. Arrivé à la maison du nommé Dung, en passant devant le gros *cây-sanh*, « ficus indica », je vis tout-à-coup une jeune fille qui marchait à côté de moi. Sa figure était très jolie ; sa chevelure flottait sur ses épaules ; son habit et son pantalon étaient blancs. Elle m'accompagnait sans parler. Je me baissai et vis qu'elle n'avait pas de pieds : sa culotte flottait à quelques centimètres de la terre. Saisi de peur, je partis en courant. Arrivé chez mon maître, je lui racontai ce que j'avais vu. « Je vais prendre un rotin, me dit-il, et nous allons voir qui c'est ». Nous sortîmes, mais l'apparition avait disparu ».

Document VIII. — L'ancien *ficus* de An-do Đông (canton de Hiền-lương, préfecture de Vĩnh-linh, Quảng-trị).

Il existait jadis, le long des rizières qui avoisinent le marché de An-do Nam, mais sur le territoire de An-do Đông, un énorme *cây da*, « ficus bengalensis », qui est tombé de vétusté et dont il ne reste plus rien. Il a laissé une *con tinh* qui fait sa résidence dans la haie de bambous qui borde les rizières. Elle saisit les jeunes gens d'une vingtaine d'années et les rend fous.

Document IX. — L'arbre *mộc* (1) de Hà-mi (canton de Bích-la, préfecture de Triệu-phong, Quảng-trị).

(1) Ni Loureiro, ni le *Dictionnaire Génibrel* ne donnent ce nom d'arbre. Tronc élancé, feuillage très touffu, noir sombre.

L'arbre est situé à l'entrée de la pagode du génie Thành Hoàng, gardien de l'enceinte du village. Au pied de l'arbre est un petit autel en terre touchant le tronc, formé de deux gradins d'un mètre de long sur dix à vingt centimètres de hauteur. Quand on fait un sacrifice à la pagode principale, on apporte quelques offrandes sur le petit autel de l'arbre : habits en papier, feuilles de papier à cigarettes, fruits, bananes, pas de viande ni de riz gluant.

On a élevé, en face de l'arbre et de son autel, mais de l'autre côté du sentier qui passe là, un petit tertre en terre, sorte d'écran magique, destiné à écarter l'influence des rizières, *trần ruộng*. Je n'ai pas pu avoir de renseignement précis sur cette influence.

L'endroit est très souvent le théâtre de la manifestation du pouvoir des génies, *linh lắm*. Il y a, dans l'arbre, une dame, *bà*, qui est une *con tinh*. On l'aperçoit, le soir, debout près de l'arbre ; ou bien on la voit, la nuit, vêtue d'habits blancs, portant un chapeau, sans pieds. Cet esprit saisit, *bắt*, les enfants qui font des inconvenances au pied de l'arbre. Elle s'empare aussi des jeunes gens dont l'année de naissance concorde avec la sienne, *áp tuổi*: elle entre en eux et les rend fous. Il y a quelques années, les gens de la mer qui portaient leur poisson au marché de Sãi et passaient devant l'arbre, rendaient à l'esprit un culte fervent, parce que cette dame se saisissait souvent d'eux. Lorsque les gens, pendant la nuit, puisaient de l'eau dans les rizières voisines pour assurer au riz l'eau nécessaire, et qu'ils quittaient leurs habits et les déposaient sur le talus des rizières, la *con tinh* s'amusait à s'en emparer et à les jeter dans l'eau.

L'autel du pied de l'arbre avait été dressé sur la demande du gardien de la pagode du génie Thành Hoàng. Il avait peur que la *con tinh* qui résidait dans l'arbre et agaçait les passants se mît à tracasser aussi le génie de la pagode, par exemple qu'elle poussât les gens, pour vexer le génie, à venir voler le brûle-parfum ou les autres objets rituels. Cet homme avait fait de la *con tinh* comme la gardienne surnaturelle de la pagode ; il avait prié le village de lui rendre un culte pour qu'elle ne nuisît pas. Mais, paraît-il, à ce gardien crédule et craintif, vient d'en succéder un autre qui proclame que la *con tinh* de l'arbre *mộc* suit des démons indignes d'aucune considération, et il lui a supprimé tout culte.

Document X. — La *con tinh* du ruisseau Ặc-lội (village de An-do Bắc, canton de Hiền-lương, préfecture de Vĩnh-linh, Quảng-trị).

Entre les hameaux de An-trí et An-ngãi, se trouve un ruisseau encaissé par deux rives à pic ombragées de grands arbres ou d'arbustes touffus. C'est là que réside une *con tinh*, à un endroit où un chemin traverse le ruisseau.

Un jour, une femme de An-ngãi passait par là. Elle vit, assise sur le bord du chemin, une jeune femme, très bien vêtue et charmante, qui se mit à lui parler avec bienveillance et lui offrit une bouchée d'arec. La femme la prit et la mâcha. De retour à sa maison, elle tomba malade et mourut.

Un homme, revenant de la brousse avec sa charge de bois sur l'épaule, et passant au même endroit, vit également une jeune femme très bien mise qui lui offrit une bouchée d'arec. Il prit ce qu'on lui offrait mais ne s'en servit pas au moment même. Il repartit, tenant sa bouchée d'arec dans la main. A peine avait-il fait quelques pas qu'il ressentit les frissons de la fièvre. Il jeta alors l'arec et fut guéri.

Aussi, en cet endroit, les gens qui se rencontrent, fussent-ils parents ou amis, n'acceptent rien les uns des autres, de peur de se trouver en face de la *con tinh*.

Un jeune homme du hameau de An-bằng allait un soir donner de l'herbe aux buffles. Il vit, près de l'écurie, une jeune fille fort jolie qui l'invita à s'amuser avec elle. La jeune fille insistait; elle s'approcha du jeune homme et voulut le saisir, mais celui-ci se débattit et la repoussa. Dans la lutte, il roula à terre sur le fumier. Les gens de la maison, ne le voyant pas revenir, allèrent voir ce qui se passait et ils le trouvèrent sur le sol, se débattant et délirant. Il resta sept ou huit jours dans cet état, puis, revenu à lui, il raconta ce qui lui était arrivé.

Un individu du hameau de An-ngãi, nommé Hán, gardait ses patates, la nuit, dans son jardin, couché dans une petite cabane. Il vit venir à lui une femme du village qui s'offrit à lui. Ils passèrent la nuit ensemble, mais le lendemain Hán tombait malade. Il mourut peu de jours après. Quelque temps avant de mourir, moitié dans le délire, moitié avec sa raison, il raconta ce qu'il avait vu, et dénonça la femme qui avait couché avec lui. On fit une enquête et il se trouva que cette femme, cette nuit là, n'avait pas pu aller trouver cet individu. On crut alors que c'était une *con tinh* qui avait pris la forme de cette femme et avait saisi Hán [1].

Document XI. — Le badamier de Vĩnh-tu (village de Lịnh-thũy, canton de Khuông-phò, sous-préfecture de Quảng-điền, Thừa-thiên).

Il y a quelques années, le marché de Vĩnh-tu brûla. On alla consulter un devin, *thầy bói*, lequel déclara que l'incendie avait été causé par une *con tinh* qui habitait près de là. On vint alors interroger le sorcier, *thầy phù thủy*, pour savoir où logeait la *con tinh*. Le sorcier usa du médium, *sai đồng*, et celui-ci déclara que la *con tinh* habitait dans un *cây bàng*, « badamier », qui se dressait à côté du marché.

On pria le sorcier de chasser la *con tinh* de sa demeure. Le sorcier prit un clou, auquel il attacha un talisman, une formule magique, *bùa* ; il vint auprès du badamier, récita quelques formules, puis enfonça le clou dans le tronc de

---

(1) Je déclare que je ne me porte pas garant de l'exactitude de tous ces faits. Je les donne tels qu'ils m'ont été racontés, uniquement comme témoignages des croyances relatives aux *con tinh*.

l'arbre. La *con tinh* avait été chassée. Cependant, les gens qui passent là craignent encore d'être saisis, violentés, violés, *hãm*, par elle.

Document XII. — La *con tinh* du temple bouddhique, *chùa*, de Hà-mi (canton de Bích-la, préfecture de Triệu-phong, Quảng-trị).

Devant le temple bouddhique, *chùa*, du village de Hà-mi, il y a deux gros *cây sanh*, « ficus indica », dans lesquels réside une (ou plusieurs) *con tinh*.

Elle apparaissait souvent aux groupes de femmes, qui, assises le soir dans les cours des maisons, étaient en train de filer le coton, *kéo vải*. Elle entrait, sous la forme d'une jeune femme, s'asseyait et se mettait à filer avec elles.

Un jour, à la tombée de la nuit, le bachelier Bá de Đại-hào, passait à côté de la pagode, légèrement ivre. Il vit apparaître une belle jeune femme qui l'invita à entrer dans son auberge pour s'y reposer. Le bachelier y pénétra, (c'était la pagode du village), et y passa la nuit. Le lendemain, il retourna chez lui et tomba gravement malade. Le devin révéla aux parents que le mal venait de la *con tinh* de Hà-mi, laquelle déclara, dans la cérémonie d'exorcisme, qu'elle appartenait à la famille Lê.

On raconte un grand nombre d'histoires au sujet de ces *con tinh*. Disons que depuis quelque temps, affirment les gens, elles font moins parler d'elles. Cependant il n'y a pas longtemps, un individu du village m'apportait deux superbes cocos, et il me disait : Ils ont été cueillis aux cocotiers du temple bouddhique. Comme, à cette occasion, je lui demandais des nouvelles des *con tinh*, il me confia que le gardien du temple, s'il voulait avoir des fruits à ses cocotiers, était obligé d'offrir un sacrifice aux *con tinh* des ficus, plantés tout à côté ; autrement les esprits malins se plaisent à faire jaunir et tomber les fruits à peine formés.

Document XIII. — Récit du nommé Ngoãn, de Đâu-kênh (canton de Bích-la, préfecture de Triệu-phong, Quảng-trị).

Une nuit, Ngoãn, couché dans sa maison, dormait. Une de ses cousines, âgée de 12 ans environ, reposait dans une chambrette voisine, à côté de la marâtre de Ngoãn. Au milieu de la nuit, les voisins, qui habitaient dans un jardin contigu, entendirent des pleurs dans un coin de leur propriété, près d'un gros jaquier, *cây mít*. Ils se levèrent, mais n'osant pas aller voir ce que c'était, ils vinrent réveiller Ngoãn, en lui disant : « Nous venons d'entendre des pleurs, comme si c'était ta cousine ». Ngoãn répondit : « Ma cousine est dans la chambrette ». On alla voir : la cousine n'était pas là. Alors Ngoãn sortit dans le jardin et trouva la petite fille assise, en train de pleurer.

Aux questions de Ngoãn, sa cousine répondit qu'elle avait aperçu une femme très belle, qui se disait sa sœur aînée, ou plutôt son amie, *chị*, et qui lui dit : « Ma petite sœur, viens avec ta sœur aînée, et elle te traitera magnifiquement ; tu vivras dans les délices ». La fillette la suivit, et l'apparition la conduisit vers un grand arbre, *cây ngái*, « ficus maculata », situé dans un coin du jardin,

qu'elle appelait son palais à étage, *lầu đài*. Là, elle lui donna des gâteaux odorants et délicieux. Puis elle la conduisit à un autre *lầu đài*, un jaquier, *cây mít*, situé dans le jardin voisin, et là, elle l'avait laissée.

Le lendemain, Ngoãn prit sa serpe et monta sur le ficus pour l'abattre. Comme il taillait une branche, la branche se brisa tout à coup et Ngoãn tomba. Il prit alors une hache et abattit le tronc de l'arbre. L'arbre était creux. Du tronc il sortit un énorme serpent, long de deux brasses. Ngoãn, persuadé que c'était la *con tinh* qui s'enfuyait, se hâta de couper le serpent en deux d'un coup de serpe.

Quelque temps après, au hameau de Đá-nghi, de l'autre côté du fleuve, un jeune homme fut pris d'un accès de délire et de folie, *phát khùng*. On appela le sorcier, *thầy pháp*, qui interrogea le malade dans des cérémonies d'exorcisme, et en obtint les aveux suivants : « J'habitais à Đâu-kênh ; mais un habitant de ce village m'a décapitée. Je suis venu demeurer ici, mais ce sera seulement pour quelque temps. »

Document XIV. — Le *ficus* de An-lưu Thượng (sous-préfecture de Phú-vang, Thừa-thiên).

Sur le territoire du village de An-lưu Thượng, sur le bord du fleuve, on voit une petite pagode, *am*, dédiée aux Cinq Eléments, Ngũ Hành. Un gardien est chargé du culte. A côté de la pagode est un gros *cây bồ đề*, « ficus religiosa ». La nuit, on aperçoit souvent une femme, très belle, assise sur le tronc du ficus. On ne sait qui c'est. Un individu du village, ayant ouï raconter le fait par le gardien de la pagode, résolut d'aller taquiner cette femme et s'amuser avec elle. Un soir donc, il s'empressa d'avaler son repas et alla voir si la jeune femme avait apparu comme d'habitude sur le tronc de l'arbre. A peine était-il arrivé qu'il la vit. « Qui est assis là ? » cria-t-il à haute voix. A ces mots, la jeune femme descendit de l'arbre, s'avança vers le visiteur, et, ouvrant ses bras, l'enlaça étroitement. Le gardien de la pagode qui regardait de loin crut qu'ils avaient à s'entretenir ensemble. Un instant après, il vit la femme grimper aux plus hautes branches de l'arbre. Arrivée là, elle poussa un grand cri et disparut. Quand à l'homme, il était étendu par terre, à demi mort. Le gardien de la pagode, épouvanté, alla avertir les parents de cet individu. On le rapporta dans sa maison, où il ne tarda pas à mourir.

Le médium consulté répondit : « Cet homme fort agréable voulait me taquiner. Je l'ai violenté et il en est mort. Je suis la *con tinh* du bois : quiconque ne se garde pas, tant pis pour lui ! »

Depuis lors, on se raconte cette histoire. La nuit venue, personne n'ose passer près de cette pagode, surtout les jeunes gens, de peur d'être saisi par la *con tinh* du bois, *mộc tinh*.

Document XV. — Le *ficus* du Hameau du sable, Xóm-cát (village de An-do, canton de Hiền-lương, préfecture de Vĩnh-linh, Quảng-trị).

C'est un énorme *cây sanh*, « ficus indica » (fig. 2 point *a*). Dans ses racines se voient un vieux pot à chaux, marque du culte, par devant, un brûle-parfum grossier. Tout autour un grand terre-plein de 3 mètres au carré environ (*c d e f*) est divisé en deux gradins, de 20 et 30 centimètres de hauteur. Ce terre-plein en renferme un autre qui est proprement l'autel (*g h i j*), plus élevé, également divisé en deux gradins. L'arbre est au milieu même du second gradin de cet autel. Devant le terre-plein se voit un écran en bambous secs (*k*), avec, aux deux bouts, deux pierres brutes, sans doute des pierres obstacles magiques, *đá trấn*, et, au milieu, une autre pierre qui paraît être un support pour offrandes.

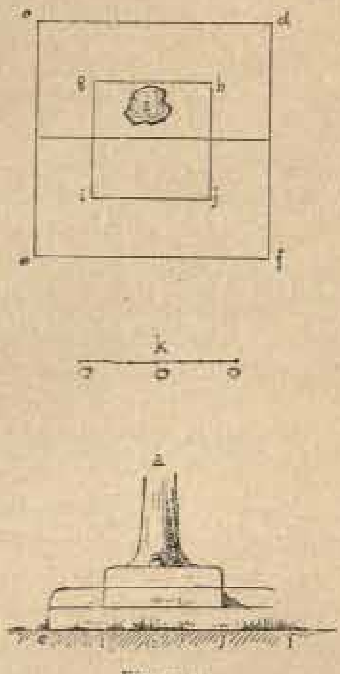


Figure 2.

Là on vénère la « Dame Feu », *Bà Hoả*. Le culte est rendu par les quatre fractions du village. L'endroit passe pour être très *linh*, c'est-à-dire que les puissances surnaturelles y font souvent sentir leur présence par des événements extraordinaires. On ne peut élever à cet endroit de pagode, la Dame s'y oppose, et c'est de tradition. Le culte est rendu seulement sur un tertre découvert [1].

DOCUMENT XVI. — Le *ficus* de Hà-thượng (canton de An-xá, sous-préfecture de Do-linh, Quảng-trị).

L'arbre est situé sur le bord de la route mandarine, dans la région dite Ba-dốc, « les trois montées ». C'est un énorme *cây sanh*, « ficus indica ». Il est très vieux. Les gens du village, un gardien préposé à cet office sans doute, l'entretiennent avec beaucoup de soin. On provigne ses racines adventives, les enfermant dans des tubes de bambou pour qu'elles ne soient pas brisées avant d'atteindre le sol, et qu'elles fassent souche en terre, de façon que l'arbre se multiplie et s'étende de plus en plus [2].

---

(1) On verra plus loin d'autres exemples de divinités qui s'opposent, par l'intermédiaire du devin, d'un médium, à ce qu'on leur rende un culte dans un temple. Parfois la défense ne concerne qu'une divinité du village, parfois elle est générale.

(2) Depuis la réfection de la route mandarine dans cette région, l'arbre a énormément souffert des travaux de voirie. Ce n'est plus qu'une ruine, et le lieu du culte paraît très délaissé.

Le ficus (fig. 3 point *a*) est au milieu d'une aire soigneusement balayée, enceinte d'une haie de bambous secs (*b c d e*). Au pied même de l'arbre et par devant, est un tertre carré en terre (*f g h i*), formant autel, à un seul gradin, de sorte que lorsque les offrandes sont déposées sur ce terre-plein, elles sont placées en face même de l'arbre.

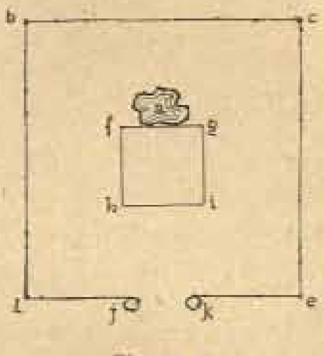


Figure 3.

De chaque côté de la porte d'entrée de l'enceinte, deux pierres obstacles magiques (*j*, *k*) ayant porté jadis des caractères, aujourd'hui lavés par les eaux du ciel, furent placées là lors d'une cérémonie d'exorcisme, *tống*. Dans un coin de l'enceinte sont deux autres pierres, ayant sans doute joué le même rôle, aujourd'hui hors de service; plus petites, mais de même forme que les précédentes, elles sont rectangulaires à la base, le sommet s'effilant en ogive, comme un obus que l'on aurait coupé en deux dans le sens de la longueur. On vénère en ce point la « Dame Feu », Bà Hoả.

DOCUMENT XVII. — Le *ficus* de Da-môn (canton de An-xá, sous-préfecture de Do-linh, Quảng-trị).

Le lieu du culte est dédié aux Cinq Eléments, Ngũ Hành. Il est situé sur le bord de la route mandarine, dans la même région Ba-dốc.

Dans un petit enclos en morceaux de bambous (fig. 4 quadrilatère *b c d e*) est un tertre en terre, soigneusement recouvert de sable blanc, formé de deux gradins de 20 centimètres environ de hauteur chacun (*f g h i*). Au milieu exactement du gradin supérieur est un petit *cây sanh*, « ficus indica », une branche que l'on vient de bouturer, ou peut-être un jeune pied que l'on a apporté d'ailleurs, mais qui a déjà bien repris (*a*). Il remplace un arbre de la même espèce, très vieux, très gros, qui avait été abîmé par les typhons et qui était mort. Au pied de l'arbre, sur le tertre par conséquent, est une brique brisée, blanchie à la chaux, ancien obstacle magique, sans doute, que le sorcier avait ordonné de placer là je ne sais pour quel motif, peut-être lors de la réfection du tertre, à la plantation du jeune *cây sanh*.

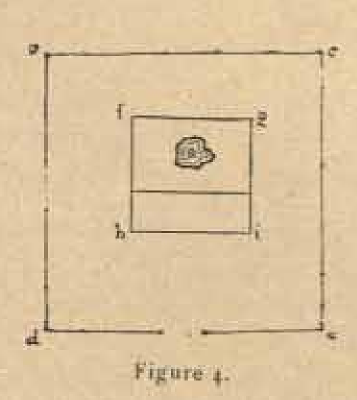


Figure 4.

DOCUMENT XVIII. — Le *ficus sycomorus* de Tân-trà (haute vallée du fleuve de Quảng-trị, canton de An-đôn, sous-préfecture de Hải-lang).

Le lieu de culte est situé sur la rive droite du fleuve. L'arbre est un énorme *cây sung* ou *trung*, « ficus sycomorus » (fig. 5 point *a*). Devant l'arbre, un peu à sa droite, et touchant le tronc, est une enceinte en bambous secs (*b c d e*). Au milieu s'élève un autel en maçonnerie (*f g h i*), à deux gradins, l'un de 40 centimètres, l'autre de 30 centimètres de haut, mesurant chacun 1 m. 20 de large sur 0 m. 60 de profondeur. L'autel repose sur une aire maçonnée. Par dessus se voient trois brûle-parfums remplis de bâtonnets d'encens, et deux bougies à demi consumées. En arrière deux petits parasols de papier ombragent l'autel. Une paillote le recouvre, supportée par quatre colonnes ; par devant un store est suspendu à la charpente de cette toiture. Devant la porte, un écran en bambous secs (*j*), avec quelques briques sur un terre-plein légèrement exhaussé. Des bâtonnets d'encens y sont fichés en terre. De chaque côté de l'autel, dans l'intérieur de l'enceinte, quatre groupes de trois bâtons sont dressés, sans doute pour y déposer des offrandes (*k*).

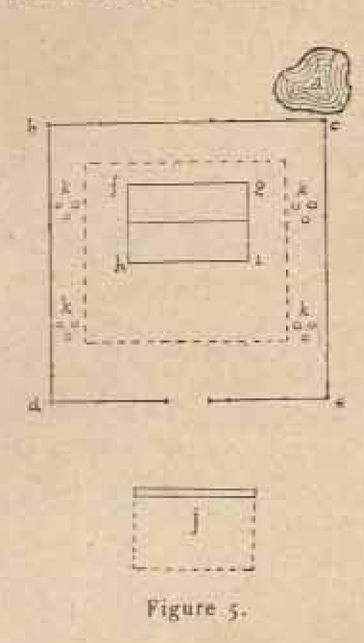


Figure 5.

On vénère en cet endroit « Madame Feu », Bà Hoả. Elle se manifeste seulement à ce grand *ficus sycomorus*, pas aux autres arbres, pourtant de même espèce et presque aussi gros, qui s'échelonnent en amont et en aval, sur le bord du fleuve. Elle apparaît sous la forme d'une grande clarté, comme une torche enflammée qui vient en volant, se pose sur l'arbre ou au pied de l'arbre, et disparaît au bout d'un instant.

Les gens qui montent ou qui descendent le fleuve font des sacrifices en ce lieu : bâtonnets d'encens, papier d'or et d'argent, chandelles, poulets sont offerts, le tout accompagné de prostrations et de formules déprécatives, par lesquelles on demande de réussir dans le commerce, d'avoir beaucoup de gain, de ne pas être la victime des fièvres de la montagne, etc.

Quand j'allai visiter cet arbre sacré, j'emmenai avec moi un chrétien de la basse région. Dès la nuit même cet individu fut pris d'une forte fièvre qui le tint au lit pendant deux semaines. Durant son délire, il s'adressait à l'esprit de l'arbre et lui criait : « Tu n'as pas pu saisir le Père, et tu m'as saisi, moi..., mais je vais lutter avec toi... ; je ne puis pas lutter tout seul, allez chercher un tel pour qu'il m'aide ». Son accès de fièvre étant survenu immédiatement après la visite à l'arbre sacré, il croyait que c'était l'esprit de l'arbre qui se vengeait sur lui des incorrections dont j'avais pu me rendre coupable. Il me disait, toujours dans sa maladie, que deux Annamites du même village que lui avaient été pris par cet esprit et étaient morts ; il était convaincu qu'il allait périr lui aussi. Il en réchappa heureusement.

Cet homme était chrétien ; il n'avait pas peur de l'esprit, car, lorsqu'il s'adressait à lui dans son délire, il le désignait par le pronom méprisant des inférieurs, *mi*, et se nommait lui-même par celui des supérieurs, *tao*. Et cependant, il avait la conviction absolue d'avoir été la victime de l'esprit. A combien plus forte raison des faits de cette nature doivent-ils confirmer les payens dans leur croyance au pouvoir surnaturel des arbres sacrés.

DOCUMENT XIX. — Le *ficus indica* de Bích-khê (canton de Bích-la, préfecture de Triệu-phong, Quảng-trị).

Le lieu de culte se trouve sur le bord de la grand'route qui conduit de Quảng-trị à Cữa-việt. Il est renfermé dans un petit bosquet et est appelé *đền*, « le temple », ou *miễu*, « la pagode ». Il ne comprend aucun édifice couvert. Dans le village de Bích-khê, en effet, les génies ne permettent pas, *không cho*, qu'on leur élève des sanctuaires ([1]).

Au centre d'une esplanade proprement entretenue, est un trône, *ngai*, (fig. 6 point *b*), en maçonnerie, avec dossier et accoudoirs pour les bras, le tout enluminé de couleurs voyantes. Les accoudoirs sont terminés par deux têtes de *con cù*, sorte de dragon aquatique. Le siège est à deux degrés, l'un dépassant les accoudoirs. Devant le trône est un écran, *bình phong*, en maçonnerie, ajouré (*c*).

A droite du trône, quand on lui tourne le dos, et en avant de l'écran, est un *cây sanh*, « ficus indica » (*a*).

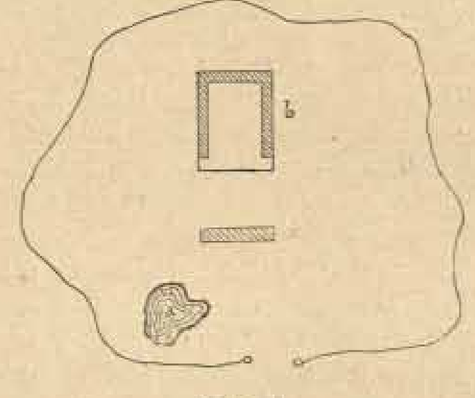


Figure 6.

On vénère là « Madame Feu », Bà Hoả. La déesse se manifeste, *tọa*, assez souvent, et apparaît alors sous la forme d'une torche, d'une clarté brillante. Les apparitions ont lieu pendant la nuit.

([1]) C'est pour cela que le *đình* lui-même, la maison commune, le temple des esprits protecteurs légaux du village, est un simple emplacement découvert ; il en est de même pour les lieux où l'on rend un culte à Thanh Hoàng, le Génie protecteur de l'enceinte du village, à Thần Nông, le Génie de l'agriculture, aux Bồn Thổ, les premiers propriétaires du sol. Cependant les Cinq Eléments, Ngũ Hành, ont une pagode en briques et tuiles.

On reconnaît que les esprits ne veulent pas qu'on leur construise un temple, par exemple, à la suite d'un événement fortuit : le temple, récemment élevé, est détruit par un incendie ; ou bien le village est décimé par une épidémie, etc. Mais cet événement a toujours besoin d'être interprété par le devin, *coi bói*. C'est lui seul qui peut dire quelle est la volonté des esprits. Cette volonté peut changer dans la suite des temps.

Document XX. — Le *ficus religiosa* de Phù-liêu (canton de An-cư, préfecture de Triệu-phong, Quảng-trị).

Gros *cây sanh*, « ficus indica », très vieux, très étendu, très original. Au pied, un trône en maçonnerie. On y vénère « Madame Feu », Bà Hoả. Elle se manifeste souvent. L'Annamite qui m'accompagnait m'assura qu'il avait vu, un jour que le village offrait un sacrifice, une de ces apparitions, vers le milieu de l'après-midi. C'était comme de la soie, *như lụa*, qui serait descendu en volant sur l'arbre. A ma demande sur ce qu'il entendait par ces mots « comme de la soie », il répondit : Quelque chose de jaune, comme une pièce de soie écrue.

Document XXI. — La pagode de « Madame Feu » de Phước-thị (canton de An-xá, sous-préfecture de Do-linh, Quảng-trị).

Pagode en bois et paillote, au milieu d'un bosquet. Un chemin assez fréquenté traverse le bois ; aussi le bâtiment est-il placé de telle façon que son axe et l'axe de l'avenue d'accès fassent un angle aigu avec le chemin, et ne soient pas dans son alignement. En outre, on a élevé devant la pagode un écran en briques crues, où sont plantés quelques arbustes, et, pour plus de soin encore, on a tressé devant la niche une sorte de store grossier en bambous. L'esprit n'est pas gêné ainsi par le va-et-vient des passants. De chaque côté de l'avenue, près de l'écran, sont deux grosses pierres brutes, ayant servi sans doute d'obstacles magiques. A la gauche de la pagode, quand on lui tourne le dos, est un très gros *cây da*, « ficus bengalensis », dans les racines duquel on a, signe de vénération, déposé de vieux pots à chaux. On rend un culte en ce point à « Madame Feu », Bà Hoả.

Document XXII. — Le *ficus bengalensis* de An-cựu (canton de An-cựu, sous-préfecture de Hương-thủy, Thừa-thiên).

Cet arbre, un énorme *cây da*, « ficus bengalénsis », est situé sur la rive gauche du canal, à deux ou trois cents mètres en amont du pont de la route mandarine. La base du tronc, divisée en de nombreuses protubérances, est très curieuse.

Il y a une quarantaine d'années, raconte la tradition, la propriétaire du jardin où s'élève le ficus, une certaine dame nommée Am, femme d'un mandarin des ministères, ne croyait pas à la vertu de cet arbre, et passait devant lui sans donner la moindre marque de respect. Elle fut atteinte de folie : tantôt elle venait se coucher sur ses racines, tantôt elle se cachait dans un trou du tronc. On alla quérir le sorcier pour chasser cette maladie. Il hypnotisa le médium, lequel déclara : « Cette femme n'a aucune crainte, aucun respect pour nous (1) ;

(1) *Ta*, pronom employé par un supérieur pour se désigner en parlant à un inférieur. N'indique pas nécessairement la pluralité.

c'est pourquoi nous l'avons saisie, afin qu'elle reconnaisse notre présence, et elle est devenue folle ». Les parents de la malade, entendant cela, s'empressèrent d'acheter un cochon, du riz gluant, et d'offrir au pied de l'arbre un sacrifice d'expiation.

Le médium déclara alors que les personnes, *vi*, qui étaient là étaient les Cinq Éléments, Ngũ Hành, mais que la principale était « Madame Feu », Bà Hoả. Dès que le sacrifice d'expiation eut été accompli, la malade fut guérie, et depuis lors, nul plus qu'elle ne fut convaincu de la puissance des esprits de l'arbre : constamment, elle leur apportait en offrande de l'encens, du papier d'or et d'argent, des poulets, des canards. Cependant, craignant de mécontenter, sans le vouloir, ces esprits, et de s'attirer de nouveau leur vengeance, elle vendit le jardin au garde du corps Thể.

Or, il arriva que les affaires de ce nouveau possesseur ne prospérèrent pas. A peine pouvait-il joindre les deux bouts, et, dans la maison, il y avait toujours quelqu'un de malade. Le garde du corps vendit le jardin à un fils de mandarin nommé Bằng, lequel habita en ce point sans être inquiété, et revendit le terrain au Grand Prince [1] qui y établit son palais.

Le nouveau propriétaire donna l'ordre de louer quelqu'un pour couper le ficus. Mais à peine l'ouvrier s'était-il approché, tenant en main sa hache pour abattre l'arbre, qu'il fut saisi de frissons et qu'il sentit dans tout son corps un froid mortel. Saisi de terreur, il renonça à s'acquitter de ce travail. On ne trouva personne pour s'en charger. Enfin un chrétien accepta et enfonça sa hache dans le tronc du ficus. L'instrument, bien que le coup eût été porté avec peu de force, ne put être retiré malgré tous les efforts.

Le propriétaire ordonna de laisser l'outil dans le bois, en disant : « Si l'arbre est doué d'un pouvoir surnaturel, qu'il le manifeste par un signe ». Le lendemain, on vit que le fer de la hache s'était détaché naturellement et gisait par terre. Le fait fut considéré comme miraculeux [2], et le prince, persuadé du caractère surnaturel de l'arbre, fit élever au pied du tronc un petit édicule

---

[1] Fils aîné de Đồng-Khánh, Son Altesse le Prince. . . duc de Phong-hóa, aujourd'hui roi d'Annam.

[2] Comparez ce que dit FRAZER, *Le Rameau d'or*, (traduction Toutain Paris, Schleicher, 1911), t. III, p. 20. « Dans l'île de Bornéo, il y a des arbres que les Dayaks appellent des *raras* et qu'ils croient habités par des esprits. Avant d'abattre un de ces arbres, ils lui enfoncent une hache dans le tronc, l'y laissent et demandent à l'esprit ou de quitter sa demeure ou de montrer par un signe quelconque qu'il entend ne pas être dérangé. Puis ils s'en retournent chez eux. Le lendemain, ils reviennent voir l'arbre. Si la hache est toujours fichée dans le tronc, ils en concluent qu'ils peuvent abattre l'arbre sans danger ; aucun esprit n'y réside, sans quoi il aurait certainement rejeté la hache. Mais s'ils trouvent la hache tombée à terre, c'est que l'arbre est habité par un esprit et il ne faut pas y toucher ; car c'est sûrement l'esprit en personne qui a expulsé de l'arbre la hache indiscrète. »

où l'on rend un culte aux Cinq Eléments, Ngũ Hành, et plus particulièrement à « Madame Feu », Bà Hoả.

Document XXIII. — Le *ficus religiosa* du marché de An-cựu (canton de An-cựu, sous-préfecture de Hương-thủy, Thừa-thiên).

Le *cây bồ đề*, « ficus religiosa », est au marché même de An-cựu, sur le bord du canal, quelque vingt ou trente mètres en aval du pont de la route mandarine, sur la rive gauche. Il y aurait à peine cinq ans qu'on rendrait un culte à cet endroit. Le culte est privé et s'adresse à « Madame Feu », Bà Hoả.

Voici quelle serait l'origine du culte : Le nommé Chút, gardien de la maison commune, *đình*, du village, et dont l'habitation est à côté du ficus, avait acheté des bambous pour réparer sa maison. Voulant les préserver des poux de bois, il les mit tremper dans le canal pendant quelques semaines au pied de l'arbre, et, pour que le courant ne puisse les emporter, il les attacha avec du rotin aux racines du ficus. Lorqu'il jugea que l'immersion était suffisante pour éviter les ravages des termites, il sortit ses bambous de l'eau et les déposa au marché. Sa femme lui fit des reproches : « Les bambous répandent une odeur insupportable ; demain les gens se plaindront ; ils déserteront le marché ; la recette du concessionnaire sera presque nulle et il nous brisera les oreilles et la cervelle de ses récriminations ». Le gardien de la maison commune comprit la justesse de ces observations. Il changea ses bambous de place et les dressa contre le ficus. Le travail fini, il descendit sur le bord de l'eau pour laver ses épaules et ses bras, salis et empestés par les bambous. A peine s'était-il baissé pour se jeter de l'eau sur le dos, qu'il sentit tout-à-coup une douleur intense, comme si on voulait lui briser l'épine dorsale en deux. Tant bien que mal, courbé jusqu'à terre, il regagna sa maison. Mais le mal augmentait toujours. Sa femme demanda un médecin pour faire de l'acuponcture. Rien n'y fit. Elle appela le rebouteux, qui déclara qu'il n'y avait rien de déplacé ni de brisé.

Tout le monde dormait dans le village, à l'exception du pauvre malade. Au milieu de la nuit, il entendit tout-à-coup une voix, partie du ficus, qui lui criait : « C'est ici le lieu où je me pose, *tọa*, pour jouir de la fraîcheur, et tu n'en as pas tenu compte ; au risque de m'offenser, tu as apporté tes bambous empestés, et tu les as dressés contre l'endroit où je me place pour prendre le frais. C'est pour cela que je te punis et que tu souffres, afin que tu viennes à résipiscence et que tu n'aies plus du mépris pour le lieu où je prends mes ébats ». Le malade ayant entendu ces paroles, bien qu'il fût très souffrant, se leva de son lit, se traîna jusqu'à la porte de sa maison et regarda du côté du ficus : l'arbre était environné d'une clarté. Le malade comprit qu'il y avait « quelqu'un », *ngài*, qui s'était posé là. Joignant ses mains, il fit une prière en ces termes : « Dix mille fois, je me prosterne devant Toi ; je ne savais pas ; je te prie de me pardonner. » Il rentra dans la maison, appela sa femme et ses domestiques et leur ordonna d'aller enlever les bambous et de les déposer à un autre endroit.

Le lendemain matin, les voisins, ayant entendu raconter ce qui s'était passé, vinrent en foule pour questionner le malade. Celui-ci envoya sa femme au marché pour acheter des bâtonnets d'encens, des bougies, du papier d'or et d'argent, puis il lui ordonna d'aller au pied du ficus pour faire une invocation et des offrandes. Pendant qu'elle accomplissait les ordres de son mari, un médium que l'on avait appelé poussa tout-à-coup un grand cri et dit : « Nous, *Ta*, sommes « Madame Feu », Bà Hoả. Notre temple, *am*, est au Marché des Patates, Chợ Khoai. Celui qui s'occupe de notre culte s'appelle Hoán. Nous vous faisons savoir, pour que vous en teniez compte, que c'est ici le lieu où nous prenons nos ébats. Pour cette fois, nous pardonnons à cet individu, nous lui accordons la santé. Mais il faut qu'il vienne ici accomplir un sacrifice expiatoire : il devra nous faire des offrandes, trois fois par jour, et nous présenter chaque fois trois tasses de sel, trois tasses de riz décortiqué, de l'encens, du papier d'or et d'argent. A ces conditions il retrouvera la santé. » C'est ce qui fut fait. Après sa guérison, il alla au temple du Marché des Patates, s'enquit du gardien Hoán, et offrit un sacrifice d'actions de grâce. Il déposa aussi des offrandes au pied du ficus, où il fit construire une petite niche, *am*, en bois, recouverte de paillote, devant laquelle il plaça une petite table pour recevoir les offrandes.

Depuis lors les témoignages de la puissance de la « Dame » se sont multipliés : est-on malade, on lui demande la santé, et l'on est guéri ; veut-on faire de bonnes affaires au marché, on a recours à elle. De plus, le ficus s'élève à un endroit où abordent les barques qui viennent vendre les petits cochons de lait : c'est là, à proprement parler, le marché aux cochons, *hàng heo*, où se fait un grand trafic de ces animaux. Les marchands, si leurs animaux sont malades, « eussent-ils des coliques à leur rompre le ventre », s'empressent d'implorer la « Dame », et les cochons sont guéris.

Document XXIV. — La pagode de « la Mère Forêt », à An-do Bắc (canton de Hiền-lương, préfecture de Vĩnh-linh, Quảng-trị).

La pagode (fig. 7 point *b*) est au milieu d'un petit bosquet. Il y avait jadis autour de la pagode, plusieurs grands *cây sanh*, « ficus indica » ; ils sont morts de vieillesse. On en a replanté quatre tout petits devant la porte d'entrée (*a a a a*) Au pied de deux de ces ficus on a placé un *phù*, inscription magique, tracée sur une planchette faite avec une branche d'arbre fendue en deux, et deux pierres qui avaient aussi jadis, sans doute, une inscription, et servaient de pierres obstacles magiques.

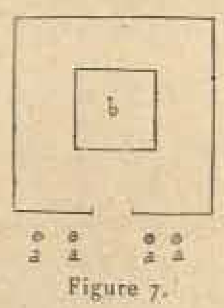


Figure 7.

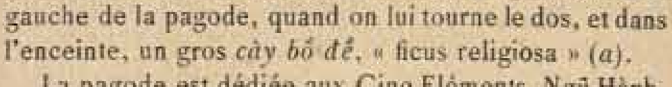
On vénère dans la pagode trois « Dames », *ba Bà* : « Madame Feu », Bà Hoả ; « Madame Eau », Bà Thủy ; « Madame Forêt », Bà Rú [1]. Cette dernière

[1] *Rú* est une forme dialectale du Haut-Annam, pour *rừng*, « forêt ».

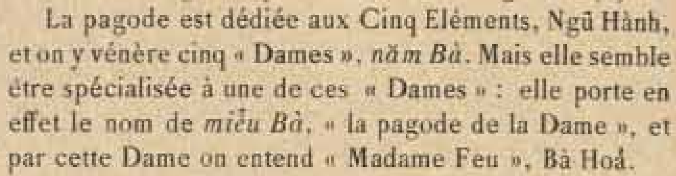
paraît être la principale, car la pagode porte le nom de *miếu Mụ Rú*, « la pagode de la Mère Forêt » (¹). Ce serait cet esprit qui aurait défriché les environs, et protégerait le territoire du village contre les empiètements des villages voisins, particulièrement de Thạch-bàn, dont les limites sont tout à côté (²).

Document XXV. — La pagode de « la Dame » à Chợ-cầu (à côté de la résidence du sous-préfet de Do-linh, Quảng-trị).

Au centre du marché de Chợ-cầu est une pagode (fig. 8 point *b*), entourée d'une enceinte en maçonnerie. Par devant, quelques arbustes d'agrément ; à la



gauche de la pagode, quand on lui tourne le dos, et dans l'enceinte, un gros *cây bồ đề*, « ficus religiosa » (*a*).



La pagode est dédiée aux Cinq Eléments, Ngũ Hành, et on y vénère cinq « Dames », *năm Bà*. Mais elle semble être spécialisée à une de ces « Dames » : elle porte en effet le nom de *miếu Bà*, « la pagode de la Dame », et par cette Dame on entend « Madame Feu », Bà Hoả.

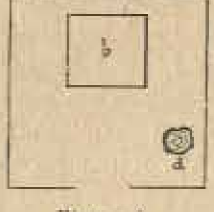


Figure 8.

Document XXVI. — Le culte de « Madame Feu » à Ngô-xá (canton de An-lưu, préfecture de Triệu-phong, Quảng-trị).

Près du marché du village, il y a un teinturier, sur le bord de la route. Dans le jardin de cet ouvrier, en face de la maison, on a élevé un petit édicule, formé d'une simple colonne de 1 m. 60 de hauteur environ, surmontée d'une planchette de 30 ou 40 centimètres au carré, sur laquelle s'élève une sorte de niche ouverte des quatre côtés, couverte avec un morceau de bidon de pétrole. Dans la niche est un brûle-parfum en terre, avec des débris de bâtonnets d'encens.

Dans la province du Quảng-bình, presque toutes les maisons vénèrent à la même place, dans les mêmes conditions, une déesse céleste : Bà Cửu Thiên Huyền Nữ. Dans le Quảng-trị et le Thừa-thiên, ce culte est inconnu. L'édicule du teinturier est consacré au culte de « Madame Feu », Bà Hoả.

C'est le sorcier qui, lorsqu'on construisit la maison, ou qu'on en choisit l'emplacement, a indiqué qu'il fallait rendre un culte à cette « Dame ». Les

---

(¹) *Mụ* est, dans le Haut-Annam, un appellatif pour les femmes déjà un peu âgées, et auxquelles on veut montrer du respect. Ce n'est pas *bà*, appellatif réservé aux épouses des grands mandarins, « grande dame, madame » ; ce n'est pas non plus *mẹ*, employé pour désigner les femmes qui n'ont pas droit à de grands égards, « mégère, commère, fille ». Je traduis ce mot par « la Mère », bien qu'on pût le traduire par « Madame », pour exprimer la nuance de familiarité qu'il renferme.

(²) Les Cinq Eléments comprennent une Bà Mộc, « Madame Bois », ou la « Dame Arbre ». C'est sans doute ce génie que l'on désigne ici sous le nom de Mụ Rú, « la Mère Forêt », ou Bà Rú, « Madame Forêt » Cette appellation peint d'une façon fort expressive ce génie qui est considéré comme la personnification de la forêt, de la végétation luxuriante de la forêt. L'appellation Bà Mộc, « Madame Arbre », est plus faible.

deux maisons voisines ont aussi élevé une niche semblable ; mais les maisons situées par derrière, loin de la route, n'y sont pas obligées.

Le culte est obligatoire à cause du terrain de la région, *theo miẻt* (1) *đất*, à cause de l'emplacement, à cause du voisinage du marché, car les paillotes des marchés flambent souvent, en été. Si on ne vénérait pas cette « Dame Feu », dans la maison on ne vivrait pas en paix ; rien ne prospérerait ; on serait malade ; surtout, la maison serait la proie de l'incendie.

On n'offre pas de sacrifices à la « Dame », mais chaque soir, et principalement quand à l'intérieur de la maison on fait des offrandes aux ancêtres ou au patron du métier, aux génies du foyer, etc., on allume quelques bâtonnets d'encens dans le brûle-parfum de la niche.

DOCUMENT XXVII. — Le *ficus* de la Société sportive, ou du Tennis, à Huế (rive droite du fleuve, un peu en aval de l'hôpital).

L'arbre est un *cây bồ đề*, « ficus religiosa », très grand, bizarre (pl. I). Il appartient au 8e quartier, et est l'objet d'un culte très fervent. Si on coupe une de ses branches, on est aussitôt puni par une maladie ou un autre malheur.

La pagode principale (fig. 9 point *b*), en maçonnerie, est adossée au tronc même de l'arbre (*a*), sur le bord de la route (pl. II). Elle est dédiée aux *các bà*, à ces « Dames », et à deux grands mandarins, *quan lớn*, « Monsieur le premier » *Ông đệ nhứt*, et « Monsieur le second », *Ông đệ nhì*. En réalité, il n'y a qu'une « Dame », que l'on appelle *Đức Bà*, « la Noble Dame », ou *Thánh Mẫu*, « la Sainte Mère », ou *Bà Mẫu*, « Madame Mère », ou encore *Bà Chúa Ngọc*, « la Dame Princesse Perle ». Son nom est Thiên-Y-A-Na-Diễn-Ngọc-Phi, ce que l'on a traduit « A-Na, appui du Ciel, Reine propagatrice, Déesse Jade » (2). C'est une déesse du premier rang, *thượng đẳng thần*, munie d'un brevet royal.

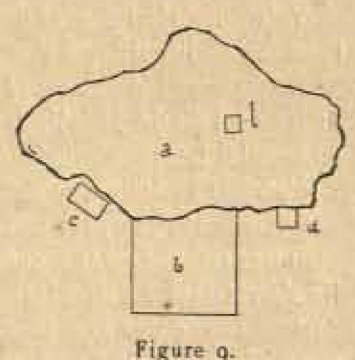


Figure 9.

Les deux mandarins que l'on vénère encore à cet autel sont les deux fils de la « Dame », gratifiés du titre de *cậu*, à proprement parler « oncle maternel frère de la mère », mais ici employé comme appellatif des fils de mandarin. Leur nom est, respectivement, *Cậu Quí* et *Cậu Tài*, le « Noble Quí » et le « Noble Tài ». Ce sont des noms de bon augure : *quí*, « noble, illustre,

(1) *Mièt*, mot dialectal du Haut-Annam, équivaut à *miền*, « région, pays ».

(2) Cf. NGUYỄN-ĐÌNH-HÒE, *le Huệ-Nam-Điện* (Bulletin des Amis du vieux Huế, 1915, pp. 361-365). Sur la déesse Thiên-Y-A-Na, cf. ĐÀO-THÁI-HÀNH, *Histoire de la déesse Thiên-Y-A-Na* (ibid. 1914, pp. 163-166).

estimable, riche, précieux » ; *tài*, « industrie, habileté, talent, génie des affaires, capacité, adresse », ou peut-être encore *tài*, « richesses, biens, choses précieuses, marchandises, etc. » Les noms indiquent suffisamment la nature des vœux qu'on adresse à ces génies.

A droite de ce pagodon, toujours accolé au tronc de l'arbre, est un petit autel maçonné, non couvert (*c*), dédié aux *các cò*, « les demoiselles », *cò* étant l'appellatif des filles de mandarin. Il s'agit sans doute non des filles de la « Dame », mais de ses demoiselles d'honneur. Dans tout sacrifice annamite à un génie, il y a une part pour les suivants, s'il s'agit d'un génie mâle, ou pour les suivantes, comme ici.

De l'autre côté, à la gauche de l'édicule, lorsqu'on lui tourne le dos, est un autre tout petit autel à l'aspect plutôt misérable (*d*). Il est dédié au Génie du sol, *Thổ Thần*.

Enfin, au milieu de l'arbre, sur les maîtresses branches, en plein ciel, un autre autel est dédié à « la Dame du Ciel central », *Bà Trung Thiên* (*e*).

Des apparitions ont lieu très souvent près de ce ficus ; on voit comme une pièce de soie pourpre qui, de la cime de l'arbre, descend jusqu'en bas. C'est peut-être pour rappeler la manière dont se manifeste l'esprit, que l'on a suspendu, dans les hautes branches, une bande d'étoffe rouge de quelques mètres de longueur.

Voici, d'après les gens des environs, fort dévots au sanctuaire, quelle serait l'histoire de l'esprit que l'on honore en cet endroit.

La « Dame » était vénérée dès l'époque de Gia-long. Son centre de culte était au col dit de Ba Dội, dans la province du Nghệ-an, où on lui avait élevé un temple. Les mandarins qui étaient envoyés au Tonkin ne manquaient jamais de s'arrêter à ce temple pour faire leurs dévotions : les uns donnaient en offrande des barres d'argent, les autres des pièces de soie, de sorte que le sanctuaire était très riche. Quant à ceux d'entre eux qui étaient dénués de ressources, ils s'arrêtaient aussi, adressaient une prière à la « Dame », consultaient le sort au moyen des sapèques, et, si la réponse était favorable, les gardiens du temple leur prêtaient tout ce dont ils avaient besoin. Tous rendaient fidèlement ce qu'ils avaient emprunté.

Cependant, anciennement, cette « Dame » tracassait souvent les gens. Tantôt elle apparaissait sous le forme d'un homme ; tantôt, elle se changeait en femme ; ou bien elle se tranportait à Hanoi, ou bien elle se manifestait dans telle ou telle province. Si quelqu'un, par mégarde, ne la reconnaissant pas, se rendait coupable de quelque impolitesse envers elle, elle le punissait aussitôt de mort.

Les deux histoires suivantes, que l'on se raconte, prouvent la puissance surnaturelle de la « Dame ».

Un mandarin, appel Đặng-huy-Trứ, fut nommé trésorier provincial au Tonkin. Arrivé à la pagode, il aperçoit une bande de paons perchés sur les arbres du bosquet. Voulant se rendre compte si le lieu était aussi hanté par l'esprit qu'on le disait, il fit une invocation : « Les paons de la Dame sont très

nombreux ; le frère cadet ose demander à la « Dame » de lui en donner un en cadeau ». Il reprit son chemin. A peine avait-il fait quelques pas, qu'il vit un paon se détacher de la bande et voler à sa suite au-dessus de son palanquin tout le reste du voyage. Le mandarin crut alors au pouvoir de la « Dame ».

La « Dame » prit un jour la forme d'une femme et entra à Hanoi dans la boutique d'un laqueur. Elle commanda une grande quantité d'insignes religieux, *lỗ bộ*, laqués et dorés, d'une valeur de sept à huit mille ligatures. La commande devait être livrée dans les trois mois. La « Dame » laissa des arrhes. L'ouvrier, croyant avoir affaire à une femme de mandarin, se hâta de fabriquer les pièces demandées. Au jour fixé, la « Dame » revint, examina les objets, paya et donna des ordres pour que tout fût emballé soigneusement : on viendrait prendre la commande. L'ouvrier obéit, attendit toute la journée, et ne vit venir personne. Il se coucha, et le lendemain s'aperçut que les paniers où étaient les insignes de culte avaient disparu. Très inquiet, car il croyait toujours que sa cliente était une femme de mandarin, et qu'il allait encourir la colère de son mari, il fit des recherches et ne trouva rien. Il parcourut toutes les provinces environnantes et alla jusqu'au Nghệ-an. Arrivé à la pagode du col de Ba Dội, il entra pour consulter le sort et adresser une invocation à l'esprit. Quel ne fut pas son étonnement en voyant, sur les autels, les objets qu'il avait fabriqués. Il comprit que la « Dame » qui lui avait fait la commande était l'esprit que l'on vénère dans cette pagode et qui s'était manifesté à lui. Il crut désormais à la grandeur de son pouvoir miraculeux et répéta partout ce qui lui était arrivé.

L'Empereur Thiệu-trị, lors du voyage qu'il fit au Tonkin pour recevoir l'investiture, entra dans le temple de la « Dame », et, ayant salué l'esprit, lui adressa une prière : « Votre frère cadet est là-bas à la capitale, mais il a entendu dire que sa sœur aînée est très puissante, *linh*, et qu'elle tracasse souvent les gens. Le frère cadet demande à conduire sa sœur aînée à la capitale, pour qu'on lui rende un culte. Il ordonnera à tout son royaume d'élever des temples pour qu'on y vénère sa sœur aînée. Chaque année, au printemps et à l'automne, l'Etat enverra un délégué, mandarin haut gradé des Ministères, pour faire une cérémonie, où seront offertes les trois victimes, et où seront brûlés beaucoup d'objets de valeur. Quant au peuple, il fera des sacrifices quand il voudra et offrira ce qui sera proportionné à sa condition. Mais en revanche, le frère cadet prie sa sœur aînée de ne plus tracasser les gens. »

C'est à ce moment que l'on aurait construit, en l'honneur de la « Dame », le temple du Mont de la Coupe [1]. Beaucoup de villages ont également un temple dédié à cette « Dame ».

---

[1] Hòn Chén, sur la rive gauche du fleuve de Huế, en face du tombeau de Thiệu-trị. C'est la pagode vulgairement appelée Pagode de la Sorcière. Sur les génies que l'on vénère dans cette pagode et sur le culte que l'on y célèbre, voir H. Délétie, *La fête du Rước-Sắc de la déesse Thiên-Y-A-Na au temple Huệ-Nam-Điện*, et Nguyễn-Đình-Hòe, *Le Huệ-Nam-Điện* (Bulletin des Amis du Vieux Huế, 1915, pp. 357-365).

Document XXVIII. — Le plaqueminier de Phú-xuân (canton de Phú-xuân, sous-préfecture de Hương-trà, Thừa-thiên).

Le lieu du culte se trouve sur le territoire du hameau de Phú-xuân qui est situé sur la rive droite du fleuve de Huế, un peu en aval de la Résidence supérieure. En face de la pagode consacrée par le village au génie Thành Hoàng, protecteur de l'enceinte du lieu, et en même temps aux Cinq Eléments, Ngũ Hành, s'élève de l'autre côté de la route un énorme *cây thị* « plaqueminier kaki », *diospyros decandra*. Tout-à-fait au pied de l'arbre, à une distance de quelques décimètres, est un petit pagodon en maçonnerie, dédié à « Madame la Souveraine Perle », Bà Chúa Ngọc, et à ses deux fils, Cậu Quí et Cậu Tài, « le noble Quí » et « le noble Tài ». Egalement au pied de l'arbre, touchant le tronc, mais d'un autre côté, est une grosse pierre de 50 centimètres environ de diamètre, présentant la forme d'un secteur de cercle, sorte de galet poli. La pierre aurait un jour émergé du sol, *nổi lên*. Tout autour de l'arbre se voient des pots à chaux, des briques de foyer que les gens offrent, *cúng*, en témoignage de vénération.

Les trois choses, la pagode, l'arbre, la pierre, sont très *linh*, c'est-à-dire que les manifestations des puissances surnaturelles y sont très fréquentes. La « Dame » apparaît souvent sur l'arbre : il vient, on ne sait d'où, une clarté, *sáng*, semblable à une pièce de soie, *như lụa*, qui disparaît soudainement. Souvent elle punit les personnes qui se permettent une inconvenance envers ce lieu sacré ; mais elle leur accorde la guérison dès qu'elles la lui demandent.

Document XXIX. — Le *ficus bengalensis* de l'embarcadère du tombeau de la mère de Thiệu-trị (tombeau Hiếu Đông, sur la rive droite du fleuve de Huế, entre le tombeau de Thiệu-trị et celui de Tự-đức).

C'est un grand *cây đa*, « ficus bengalensis », très élancé, très beau. Accolé au pied de l'arbre, est un autel à deux gradins, le gradin supérieur en forme de siège, avec les accoudoirs des bras terminés en tête de *con cù*, dragon aquatique.

Il s'y fait souvent des cérémonies d'appel au médium. Ce sont les religieuses, *các chị*, du temple taoïque de Hòn Chén, situé en face, qui viennent officier. Aussi, la principale « Dame » que l'on vénère là et qui s'y manifeste, est la « Noble Dame », Đức Bà, c'est-à-dire Bà Chúa Ngọc, qui est vénérée au temple de Hòn Chén. Mais souvent, on voit se manifester « la Dame sans enfant », Bà Cô, ou « la Dame Feu », Bà Hoả, ou encore les deux fils de Bà Chúa Ngọc, à savoir Cậu Quí et Cậu Tài. C'est un lieu de culte éclectique.

Document XXX. — Les *garcinia* du tombeau Cơ Thánh (tombeau du père de Gia-long, sur le bord du fleuve de Huế, rive droite, un peu en amont du tombeau de Thiệu-trị, route de Gia-long).

Entre la maison des gardes et le tombeau, au pied de la montagne, se trouvent quatre *cây giáng châu*, sortes de *garcinia*, voisins du mangoustanier. Le

pied de chaque arbre est entouré de quelques briques ou pierres formant une sorte de soubassement fruste. Devant chaque pied est, parfois, un brûle-parfum portant une poignée de bâtonnets d'encens à demi-consumés. Aux branches du plus touffu sont suspendues des guirlandes de fleurs offertes en hommage.

Devant ce même arbre (fig. 10 point *a*), est un autel en maçonnerie, à deux gradins, le gradin supérieur en forme de trône (*b*). Au milieu du trône, un brûle-parfum en chaux ; sur le gradin inférieur, trois autres brûle-parfums. A la gauche de cet autel, et placé perpendiculairement à celui-ci, un autel secondaire (*c*), en chaux, également à deux gradins. En face de ce second autel, un brûle-offrandes (*d*), en maçonnerie.

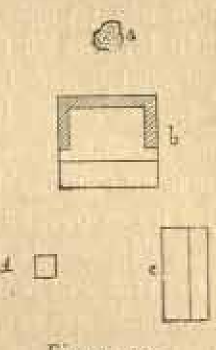


Figure 10.

Le culte est rendu par les soldats qui gardent le tombeau de Thiệu-trị et celui de Cơ Thánh en même temps. Outre ce culte régulier, il se passe là des cérémonies de possession par les esprits. Ce sont surtout les femmes gardiennes du tombeau de Thiệu-trị qui opèrent. Mais les médiums peuvent être différents suivant les circonstances. Le médium s'appelle *xác đồng*. La cérémonie est appelée *sai đồng, lên đồng*.

On dit aussi, lorsque l'esprit s'est emparé du médium, *hộ*, « protéger, sauver » ; l'esprit devient le protecteur, le sauveur des gens qui le consultent.

Lorsque le médium est possédé de l'esprit, il grimpe immédiatement dans les branches de l'arbre devant lequel est bâti l'autel. C'est de là-haut qu'il répond aux questions qu'on lui pose.

Les esprits qui viennent s'emparer du médium sont divers. Tantôt c'est la « Dame privée d'enfants », Bà Cô ; tantôt c'est la « Dame Feu », Bà Hoả ; tantôt la « Dame Arbre », Bà Mộc ; tantôt c'est « Monsieur le Prince », Ông Quận.

L'autel principal est consacré à la « Dame Feu », Bà Hoả. L'autel latéral est dédié soit à ce « Prince », soit aux soldats, *binh*, chargés d'escorter les « Dames » ou la « Dame » de l'autel principal. Le « Prince » doit être aussi quelque chose comme le chevalier servant de ces « Dames ».

Ce lieu de culte est très couru : on a recours au médium pour recouvrer la santé, pour retrouver des objets perdus, etc. Le moindre manque de respect envers les esprits ou envers les arbres qui leur sont consacrés est sévèrement puni, par une maladie grave, même par la mort.

Parfois, la nuit, au clair de lune, on aperçoit ces « Dames » ou l'une d'entre elles seulement, qui se promènent sur la grande aire dallée du tombeau, vêtues d'habits blancs, coiffées d'un turban bleu [1].

---

(1) Tous ces détails me furent donnés, un jour, par quatre ou cinq gardiens de buffles. J'ai voulu, par après, contrôler mes renseignements auprès des soldats, gardiens du tombeau, et des femmes qui y résident. Mais je me suis toujours heurté à un mutisme obstiné.

Document XXXI. — La « Pagode où l'on se baisse », (village de Chiêt-bi Thượng, canton de Ngọc-anh, sous-préfecture de Phú-vang, Thừa-thiên).

Le lieu où est située cette pagode s'appelle Chùa Lòn. Le mot *chùa* désigne une pagode bouddhique. A côté de la pagode bouddhique qui a donné son nom au lieu, on voit deux pagodons dédiés l'un au « Grand Roi des Palais élevés », Cao Các Đại Vương, l'autre à la « Dame Princesse Perle », Bà Chúa Ngọc [1].

Le mot *lòn* désigne l'acte de se baisser pour passer sous quelque chose, pour pénéter dans l'intérieur de quelque chose. La tradition dit qu'il y avait jadis là, près du temple bouddhique, un énorme *cây sanh*, « ficus indica », qui avait poussé des racines adventices de façon à former trois arches : sous les deux arches latérales passaient les deux routes qui longent l'arroyo de chaque côté, et sous l'arche centrale coulait la rivière, de sorte que les piétons, quelque route qu'ils prissent, étaient obligés de « se baisser » pour passer, et que les barques suivant le canal devaient aussi « abaisser » leur mât.

A l'époque de Tự-đức, l'empereur allant chasser fut arrêté, dit-on, par cette arche, et la barque royale ne put passer. Ordre fut donné de couper la branche qui entravait le fleuve. Aujourd'hui, il n'existe plus aucune arche. Il pourrait se faire que cette légende des trois arches eût été inventée après coup pour expliquer un vieux nom dont on ne se rappelait plus le sens vrai et qu'on interprétait faussement. L'onomastique annamite présente plusieurs cas semblables.

Actuellement, il n'y a plus qu'un petit *cây sanh*. Mais l'endroit passe pour être très *linh* [2]. Les enfants qui viennent s'amuser dans les alentours, surtout s'ils montent sur les quatre *con cù*, dragons aquatiques, qui décorent l'enceinte de la pagode, tombent malades et meurent. Les passants ne peuvent pas demander à haute voix: « Cet endroit est l'endroit appelé Chùa Lòn, n'est-ce-pas ? » S'ils le font, ils sont atteints d'affections graves et parfois périssent. Aussi, en passant, on garde un silence rigoureux : personne n'ose ouvrir la bouche. On cite le sous-préfet de Từ-sơn, qui, jadis, demanda en ce lieu : « C'est bien ici la Pagode où l'on se baisse ? » et qui, de retour chez lui, tomba dangereusement malade et ne fut guéri que lorsque sa femme et ses enfants eurent fait un sacrifice.

Dans le village, existe la coutume suivante : à l'automne et au printemps, un sacrifice est offert en commun, et tous les notables qui ont un titre mandarinal, apportent chacun à leur tour un plateau de riz gluant qu'ils présentent après l'offrande commune. Un jour, on apportait ainsi le plateau d'un mandarin du neuvième degré. Comme les porteurs approchaient de l'édifice, on vit tout-à-coup le riz jaillir hors du plateau. On crut que c'était par leur faute, et

---

(1) D'après d'autres renseignements, le temple serait dédié à deux « Dames », la « Dame Feu » et la « Dame Eau », Bà Hoả et Bà Thủy.

(2) Voir p. 22.

on leur cria de faire attention. Mais comme ils allaient déposer l'offrande devant la pagode, pour que le mandarin fît les prostrations voulues, plateau et riz furent rejetés comme si quelqu'un les avait repoussés du pied. On pria le mandarin de s'expliquer, car le fait paraissait surnaturel. Il finit par avouer que, après avoir cuit le riz gluant, on l'avait répandu, avant de le mettre sur le plateau, dans un grand panier plat posé sur le lit où la femme du mandarin reposait ordinairement. On comprit que ce contact avait souillé l'offrande et que le riz n'était plus digne d'être présenté dans un lieu pur et saint. Le mandarin fit cuire une autre marmite de riz, et son offrande fut alors agréée.

Une autre fois, le village avait immolé un cochon pour l'offrir à la pagode. Le chef d'équipe des hommes réquisitionnés pour la corvée commit l'imprudence de voler un petit morceau du sang de la victime que l'on avait fait bouillir. Il comptait le donner à son enfant, et le mit dans sa ceinture. Lorsqu'on porta les offrandes à la pagode, le chef d'équipe était là aussi. Mais tout-à-coup il tombe à la renverse, criant : « Le sang ! le sang ! » et meurt subitement. Le village est terrifié : on fait une enquête, on fouille le mort, et l'on trouve, roulé dans sa ceinture, le morceau de sang qu'il avait volé et qui avait été cause de cette terrible punition.

Le village rend un culte commun à la pagode au printemps et à l'automne. On offre un cochon, du riz gluant, de l'encens, du papier d'or et d'argent. Au quinzième jour de chaque lune, on présente du riz gluant et des potages sucrés. Parfois, la nuit, on aperçoit des lumières allumées dans les deux pagodes. Les gens qui passent ôtent leur chapeau, par respect. Dans l'arroyo, profond à cet endroit, il y a de nombreux et très gros poissons, mais personne n'ose les pêcher devant les pagodes.

Document XXXII. — Le *ficus bengalensis* de la Mère Tô (hameau de Dương-hoà, village de Dương-xuân Thượng, canton de Cư-chánh, sous-préfecture de Hương-thủy, Thừa-thiên).

L'arbre vénéré à cet endroit est un *cây da*, « ficus bengalensis ». C'était jadis un arbre très élevé. Planté sur une colline qui domine les environs de Huế, on l'apercevait de très loin. Les gens qui arrivaient du Nord par la route mandarine le distinguaient dès qu'ils étaient parvenus aux sables de Cao-ban. Un typhon l'a beaucoup abîmé.

On l'appelle « le *ficus* de la Mère Tô », *cây da Mụ Tô*. Cette Mère Tô serait, d'après la tradition, une femme autrefois propriétaire du terrain où s'élève l'arbre. Jadis, on ne savait pas que ce ficus était doué d'un pouvoir surnaturel. Un individu avait grimpé sur l'arbre pour prendre un nid, et, aussitôt descendu, s'était mis à cracher le sang et était mort. Quelque temps après, au milieu d'une nuit tranquille, on entendit tout-à-coup une formidable détonation, et l'on aperçut une grande clarté sur l'arbre. On reconnut alors qu'une puissance surnaturelle y résidait, *linh*, et on éleva une pagode en avant.

On y vénère trois génies masculins, *ông*: « le grand Prince des palais élevés », *Cao-Các Đại-Vương Thần-Vị*, qui trône au milieu ; « l'Empereur bleu de l'aile gauche », *Tả-Quân Thanh-Đế Thần-Vị ;* enfin « le Maréchal de droite au visage noir », *Hữu-Quân Hắc-Diện Thần-Vị.*

Mais la tradition rapporte que « la Mère Tô », l'ancienne propriétaire du lieu, vénérait en cet endroit deux « Dames », *hai vị Bà*. Le village ne sait pas quelles étaitent ces « Dames », car on a oublié leur nom après la mort de « la Mère Tô ». Bien que les sacrifices offerts par le hameau s'adressent seulement aux trois génies masculins que l'on vient de mentionner, on place, à côté de leurs trois tablettes, deux brûle-parfums, en souvenir des deux « Dames » primitives, et en leur honneur. Ces détails pourraient bien indiquer un ancien culte antérieur aux Annamites, un culte cham, d'autant plus que le lieu qui nous occupe n'est pas très éloigné de la citadelle chame des Arènes.

On célèbre une cérémonie le premier jour de l'année : les offrandes consistent en vingt boudins de riz gluant comprimé, *hai chục đòn bánh tét*, chaque boudin devant mesurer, suivant la tradition religieusement maintenue, un *thước* (0 m. 40) de longueur et trois *tấc* (0 m. 12) de diamètre. On ne peut changer ni le nombre ni les dimensions. Au milieu de la 12e lune, on offre un sacrifice analogue. Au quinzième jour de la seconde lune, le sacrifice est plus solennel, et comprend un cochon, du riz gluant, etc. Mais on doit construire, pour offrir ce sacrifice, un hangar à un endroit différent, car, un jour que l'on offrait ce sacrifice à la pagode, un médium s'écria : « Emportez les offrandes ailleurs, ne les offrez pas à l'endroit où j'habite ! »

Il y a aussi dans l'année plusieurs autres sacrifices moins importants.

Document XXXIII. — La pagode de la Sorcière : Huệ-Nam-Điện, Hòn Chén (village de Hải-cát, canton de Long-hồ, sous-préfecture de Hương-trà, Thừa-thiên).

Nous trouvons dans le *Huệ-Nam-Điện* de M. Nguyễn-đình-Hoè les renseignements suivants sur les divinités de ce temple (1).

« On entretient au Temple, à l'étage supérieur, le culte de trois divinités...

« Dans la pièce du milieu sont déposés :

« 1° Le brevet portant les éloges et les titres suivants : Hoằng-huệ 弘惠, Phổ-tế 普濟, Linh-ứng 靈應, Diệu-thông 妙通, Mặc-tướng 默相, Trang-huy 莊徽, Ngọc-trản 玉盞, Thiên-y 天依, A-Na 阿那, Diễn-ngọc-phi 演玉妃, Thượng-đẳng-thần 上等神, ce qui signifie : « Grande bienfaitrice, secourable à tous, répondant à tous, intelligente et miraculeuse, assistante silencieuse, grave et bonne, de la Coupe en Jade, appui du ciel, A-Na, Reine célèbre et propagatrice, Génie de la classe supérieure » (2).

---

(1) *Bulletin des Amis du Vieux Huế*, 1915, p. 362-363.

(2) C'est la « Dame Princesse Perle », Bà Chúa Ngọc.

« 2° Un brevet portant ceci : Trứ-linh 著靈, Chương-ứng 彰應, Mục-uyên 穆淵, Hoằng-bác 弘博, Uông-nhuận 汪潤, Thủy-long 水龍, Thánh-phi 聖妃, Trung-đẳng-thần : « Manifestement miraculeuse, répondant élégamment, profondément affable, amplement grande, calme et onctueuse, Dragon des Eaux, sainte Reine, Génie de la classe moyenne ».

« 3° Un autre brevet portant : Diệu-phu 妙孚, Quảng-độ 廣度, Linh-chương 靈彰, Ý-nhã 懿雅, Anh-bình 英平, Sơn-trung 山中, Tiên-phi 仙妃, Trung-đẳng-thần 中等神 : « Miracle étendu, grande libératrice, répondant manifestement, très bonne et convenable, excellente, juste, Reine immortelle de la Forêt, Génie de la classe moyenne ».

Les trois esprits féminins principaux qui sont vénérés à la pagode dite de la Sorcière, sont donc l'Esprit de la Forêt, ou plutôt de la Montagne (山 *sơn*), l'Esprit des Eaux et un esprit céleste.

Document XXXIV. — Le *ficus* de la caserne de la milice indigène de Thừa-thiên (ville de Huế, rue d'Adran).

Le lieu de culte, situé un peu en amont des bureaux de la Résidence de Thừa-thiên, se compose d'une pagode. Par devant, à la gauche de la pagode, est un énorme *cây bồ đề*, « ficus religiosa », avec, à son pied, à une distance de quelques décimètres, un autel à deux gradins en maçonnerie. Le gradin supérieur est du côté de la pagode, ce qui semblerait faire croire que l'autel est dans un sens opposé à l'arbre, mais d'après un sergent de la milice fort au courant des particularités du culte, c'est bien dans le sens de l'arbre que l'autel est placé ; du reste l'officiant est tourné dans sa direction, et, quand il se prosterne, fait ses prostrations vers l'arbre.

Le culte était rendu jadis à cette pagode par les troupes de la marine, *Thủy-sư*, dont les casernes s'alignaient à partir de cet endroit jusqu'à la Résidence supérieure. On appelait la pagode « Pagode de Messieurs les Eléphants » *Miễu Ông Voi*, à cause de deux figures d'éléphants agenouillés que l'on voit de chaque côté de la porte d'entrée. Les cornacs, dont les écuries étaient situées non loin de là, sur une partie du terrain occupé actuellement par la gare, avaient grande confiance dans le pouvoir des esprits de ce temple, qui guérissaient les bêtes malades, ou adoucissaient les mâles en rut. Il est probable que c'est le motif des deux éléphants, assez fréquent d'ailleurs devant les pagodes, et en même temps la proximité des écuries de ces animaux, qui ont amené le culte en leur faveur, car une autre pagode, plus proprement consacrée à ce culte, est située près des Arènes, où il y avait d'autres écuries d'éléphants.

Lorsque les régiments de la marine furent licenciés, les casernes et les hangars des barques détruits, le culte fut repris par un hameau du village de Phú-xuân qui s'était établi près des casernes. Quand ce hameau eut été dispersé, à cause des règlements de police de la ville, le poste de milice indigène fondé tout à côté de la pagode recueillit la succession et continua le culte.

La pagode est intéressante en ce qu'elle donne l'hospitalité à toutes les divinités des divers groupements humains qui successivement en ont eu le soin, divinités jadis dispersées dans de multiples abris, aujourd'hui réunies sous un même toit, dans un mélange curieux. Il n'y a pas moins de seize tablettes.

Je donnerai les titres de ces génies tels qu'ils m'ont été indiqués par un sergent du poste.

1° *Khai hoàng hậu thổ tôn thần* 開皇后土尊神, « le Génie du terrain où s'élève la pagode », différent de la « Dame Terre » que nous verrons plus loin.

2° *Thượng lâm xứ A La Diễn bà Chúa Ngọc phu nhơn tiên cung* 上林處阿羅演婆主玉夫人仙宮, « la Princesse du palais des Immortels, Dame Souveraine Perle, A La Diễn [erreur sans doute pour A-Na] de la région des hautes forêts ».

3° ... *hoa xứ bà Hoả tiên Ngọc nữ tri nương tiên cung*...... 花處婆火仙玉女知娘仙宮, « la Princesse de second rang du Palais des Immortels, qui connait, noble jeune fille immortelle, Dame Feu, de la région de... Hoa ».

4° *Sa châu ngoại cảnh bà Thổ tiên ngọc nữ thái nương tiên cung* 沙州外境婆土仙玉女泰娘仙宮, « la Princesse de second rang du palais des Immortels, qui donne largement, noble jeune fille, Immortelle, Dame Terre, des lieux extérieurs et des terrains d'alluvions ».

5° *Bổn xứ Thành Hoàng gia tặng bảo an chi thần* 本處城隍加增保安之神, « le Génie protecteur des murs et des fossés d'enceinte de la région, ennobli des titres de protecteur et cause de paix ».

6° *Kim mộc thủy hoả thổ ngũ hành tiên nương* 金木水火土五行仙娘, « les Immortelles princesses de second rang des Cinq Eléments : Métal, Arbre, Eau, Feu, Terre ».

7° *Kim niên thái tuế chí đức tôn thần* 今年太歲至德尊神, « le Génie vénérable, suprêmement vertueux, de la grande année, de cette année actuelle ».

8° *Thái giám bạch mã tôn thần* 太監白馬尊神, « le Génie vénérable, le blanc cheval, suprême surveillant ».

9° *Tài Quí nhị vị công tử chi thần* 才貴二位公子之神, « les deux Génies, fils de princes, Tài [le Talent] et Quí [la richesse] ».

10° *Phúc Đức long thần Thổ Địa tôn thần* 福德龍神土地尊神, « le Génie vénérable du Sol et de la Terre, Génie dragon, heureux et vertueux ».

11° *Quan thánh đề tôn thần* 關聖帝尊神, « le Génie guerrier», le Mars chinois.

12° . . . .

. . . .

13° *Ngũ phương chủ... đại thần* 五方主...大神, « les Cinq Génies protecteurs des cinq points cardinaux », ou des cinq régions constituant le monde.

14° *Kim niên vương hành khiển* 今年王行遣, « le Génie chargé de la surveillance de l'année actuelle ».

15° et 16° *Tả hữu biên liệt vị chi thần* 右左班列位之神, « les séries de Génies du côté gauche et du côté droit ».

Sur l'autel élevé au pied du ficus religiosa on place les offrandes faites aux soldats, *binh*, affectés au service de tous les génies mentionnés ci-dessus et vénérés dans la pagode principale.

Il faut remarquer que les trois divinités nommées en premier lieu (après le Génie du sol qui ne compte pas) sont les trois esprits féminins, la « Dame Princesse Perle », dont on fait ici une dame de la grande forêt, la « Dame Feu » et la « Dame Terre », distinctes, ces deux dernières, des « Dames des Cinq Eléments ». Le ficus était consacré à l'une de ces « Dames », dont la plus ancienne est peut-être la « Dame Feu », ou la « Dame Terre ». Il me paraît être l'élément le plus vieux du culte, comme le noyau autour duquel tous les autres sont venus s'agglomérer.

DEUXIÈME PARTIE

DISCUSSION DES FAITS.

Les documents qui précèdent ont été cités avec le plus d'exactitude possible, soit en ce qui concerne la description des lieux au moment où ils furent reconnus, soit en ce qui regarde les dépositions des témoins. Pour cette dernière partie, j'ai traduit fidèlement les récits qui m'ont été faits, les explications qui m'ont été fournies, sans rien y ajouter. Tout au plus, au cours des enquêtes que j'ai faites, ai-je sollicité les réponses, de façon à avoir des documents complets, et, dans ce but, j'ai posé des questions auxquelles mon interlocuteur n'aurait pas pensé. Mais ces enquêtes, qui s'échelonnent sur plusieurs années, ont été faites sans idées préconçues, sans savoir, au début, quelles seraient les conclusions qui en ressortiraient.

Je ne me porte pas garant, bien entendu, de l'exactitude, de la véracité des faits qui m'ont été donnés, considérés en eux-mêmes. Par exemple, le nommé Mít me raconte qu'il a aperçu, un soir, une *con tinh* ou que son fils a été malade pour avoir commis une irrévérence envers un arbre sacré. Je n'affirme l'exactitude de ces deux faits, tout le monde le comprendra. Mais je les rapporte à cause des conséquences qu'on peut en tirer au sujet des idées de Mít : ils prouvent que Mít croit qu'il existe des *con tinh*, et que les maladies auxquelles on est sujet peuvent provenir d'une irrévérence commise envers un arbre sacré.

Il en est de même de tous les autres cas que je cite : je ne considère pas leur exactitude comme faits, mais je les prends comme témoins des croyances des personnes qui me les racontent. A ce point de vue, un fait, même s'il est reconnu faux, peut avoir un grand intérêt.

On se demandera peut-être pourquoi, dans certains documents (x, xiii, xviii, etc.), j'ai rapporté des récits qui paraissent enfantins. Dans le cours de mon enquête, j'en ai recueilli bien d'autres de même nature : ils sont innombrables. J'en ai retenu quelques-uns, soit parce qu'ils montrent comment les Annamites du peuple conçoivent certains esprits, les *con tinh* par exemple, soit parce qu'ils nous font voir par quels moyens, naïfs mais efficaces, les croyances aux esprits des arbres, à l'influence surnaturelle des arbres, se perpétuent dans le peuple.

Les documents cités peuvent être classés en quatre séries :

1° Arbres ayant une simple influence surnaturelle.

2° Arbres considérés comme étant en relation avec un serpent et un esprit.

3° Arbres considérés comme étant en relation avec un démon, *ma*.

4° Arbres considérés comme étant en relation avec un esprit féminin.

Cette dernière série est de beaucoup la plus nombreuse. Elle se subdivise en cinq groupes, suivant que l'esprit féminin est :

a) Une *con tinh* ;

b) La « Dame Feu », *Bà Hoả*, ou une autre des « Dames » des Cinq Eléments, ou tous les « Cinq Eléments » à la fois, *Ngũ Hành* ;

c) La « Dame Princesse Perle », *Bà Chúa Ngọc* ;

d) La « Dame sans enfant », *Bà cô* ;

e) Un esprit féminin inconnu.

*
* *

La première série ne comprend qu'un seul cas (document I). Le village de Liêm-công croit que le bonheur de ses citoyens est attaché aux arbres nommés *lịn* du bosquet appelé également *rú lịn*, « le bosquet des *lịn* ». Aussi se garde-t-on bien de couper ces arbres. Le nom de l'arbre paraît avoir une relation phonétique avec une partie du nom du village : *liêm*, *lim*, *lin*.

Aurions-nous ici, très atténué, presque usé, un reste de totémisme ? Je n'oserai l'affirmer. De toute façon, le cas est curieux, mais, étant unique, il mérite d'être contrôlé et aurait besoin d'être appuyé par d'autres exemples (1).

Si le fait tel que je le cite est complet, nous voyons le commencement de la croyance à l'influence des arbres. L'arbre a une action par lui-même, sans intervention d'un esprit quelconque. Ce serait le cas le plus simple. Il se rapprocherait de ceux plus simples encore, où l'on croit que telle ou telle plante, à cause de ses vertus naturelles, de sa forme, de son odeur, a le pouvoir soit de guérir certaines maladies, soit de chasser certains démons facteurs de maladies (2).

*
* *

Dans la seconde série, peu nombreuse (documents II, III), nous avons une relation entre un arbre considéré comme sacré, et un animal, le serpent. Mais le serpent n'est pas un animal ordinaire, il est lui-même en relation avec un

---

(1) Au point de vue du totémisme, comparer le cas du culte de la baleine ; on enterre solennellement le corps de la baleine ; on lui dresse une pagode ; pendant l'enterrement, celui qui a le premier aperçu le corps remplit les fonctions de chef mâle de la famille, *trưởng-nam*, revêt les habits de deuil, conduit le deuil, etc. Comparer aussi le cas du culte de deux serpents, mentionné ci-dessous, p. 32, note 2.

(2) J'ai donné certains de ces cas — pouvoir de chasser les démons facteurs de maladies — dans : *Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam*, Anthropos, V (1910), pp. 1128-1129. Reproduit dans la Revue indochinoise, XVII (1912), pp. 249-251.

esprit, qu'il soit la forme même de l'esprit (documents XIII et II), ou que cette relation soit plus vague, à peine esquissée (document III) [1].

Le serpent n'apparaît pas souvent dans le culte populaire annamite ou dans les croyances, mais il apparaît parfois. Dans le Sud du Thừa-thiên, au village de Phù-bài, nous avons une famille, celle des Nguyễn, qui vénère comme tombeau de son ancêtre, un tombeau élevé sur l'emplacement où disparut une femme qui avait mis au monde deux œufs d'où sortirent deux serpents. Une pagode est élevée à ces derniers [2]. Parfois, le serpent apparaît, dans les récits relatifs aux pagodes, comme un animal au service des génies, comme leur cheval, par exemple.

⁂

Avec la troisième série nous voyons distinctement un esprit en relation avec l'arbre (documents IV à VI bis inclusivement).

Parfois un arbre ou un fruit est conçu comme ayant une relation avec un esprit en ce sens que l'esprit a exercé son influence sur cet arbre, lui a nui. Certains fruits qui portent naturellement une marque, une blessure qui nuira à leur entier développement, ont été, dit-on, molestés par le démon, *ma vóc*. Certaines feuilles, portant l'empreinte baveuse de chenilles, sont des « sapèques du démon », *tiền ma*. Mais ces expressions, si elles ne sont pas seulement des figures de mots, n'indiquent que la croyance à une action extérieure du démon sur l'arbre, sur une partie de l'arbre.

Dans les cas dont nous avons à nous occuper ici, l'esprit n'agit pas sur l'arbre ; il agit à côté de l'arbre, dans les alentours de l'arbre, dans l'arbre lui-même. On dirait que l'arbre est la propriété de l'esprit, lequel réside à côté de l'arbre et veille sur lui ; ou mieux, on dirait que l'esprit réside dans l'arbre lui-même, que l'arbre est possédé par l'esprit. Les expressions *hộp ma*, « la boîte du démon », peut-être « la boîte démon », *tàn ma*, « le dais du démon », ne sont pas des figures de mots comme nous venons de voir plus haut *tiền ma*, *ma vóc*. La terreur que les bûcherons, même chrétiens, éprouvent pour les *platycerium biforme* prouve clairement qu'il y a une croyance certaine à la présence d'un esprit dans le *platycerium* ou à côté de cette plante, qu'elle est sous la dépendance étroite d'un génie (document IV).

Il en est de même pour les autres cas cités (documents V, VI, VI bis).

---

(1) Sans doute parce que le cas est incomplet, et que celui qui m'a renseigné n'a pas pu ou voulu me donner tous les détails nécessaires.

(2) Voir Lt.-Col. Bonifacy, *Les Génies thériomorphes du xã de Huồng-thượng*, BEFEO., X (1910), pp. 393-401 ; et *Nouvelles recherches sur les Génies thériomorphes au Tonkin*, BEFEO., XIV, v, p. 19-27.

Quel est cet esprit qui est en relation avec l'arbre ? On n'a pas de données précises sur sa nature. Mais on sait une chose : c'est, parmi les nombreuses variétés d'esprits auxquels croient les Annamites, un *ma*, c'est-à-dire un esprit mauvais, qui se plaît à nuire aux hommes, moins mauvais que le *qui*, mais mauvais quand même, qu'il le soit de nature, ou qu'il le soit devenu par suite des déboires, des mauvais traitements qu'on lui a fait subir (1).

D'une façon générale on peut dire que tous les esprits en relation avec les arbres sont des esprits méchants. Nous avons ici les *ma*. Nous allons voir les *con tinh*, tant redoutées des jeunes gens particulièrement, qui sont des esprits méchants, fort voisins des *ma*, au moins de la catégorie de *ma* qui comprend les anciennes âmes humaines devenues mauvaises par suite de l'abandon où on les laisse. Nous allons voir « la Dame Feu », *Bà Hoả*, qui exauce parfois les demandes qu'on lui adresse, mais qui, ordinairement fait du mal, soit qu'elle punisse, soit qu'elle agisse méchamment de par sa nature, car elle est la personnification du feu dévorant, de l'incendie. « La Dame privée d'enfants », *Bà Cô*, est, elle aussi, une personne terrible pour les enfants en bas âge. Même « la Dame Princesse Perle », qui paraît la plus compatissante, était, son histoire nous l'apprendra, originairement méchante, et ce n'est que récemment qu'elle est devenue secourable aux pauvres mortels (document XXVII). Pour les autres dames, l'énigmatique « Dame Forêt », *Mụ Rú*, ou « Dame Arbre », *Bà Mộc*, les « Dames » des Cinq Eléments, elles sont trop floues dans les croyances annamites pour que leur nature bonne ou mauvaise puisse être définie avec précision. Mais la netteté des autres cas nous permet de dire que tous, au moins presque tous, les esprits que les Annamites mettent en relation avec les arbres sont des esprits méchants et non pas méchants seulement parce qu'ils punissent une faute, une irrévérence, ce qui n'est pas de la méchanceté proprement dite, mais méchants soit essentiellement, comme la « Dame Feu », soit par suite des malheurs qu'ils ont éprouvés, comme les *con tinh* ou certains *ma*.

⁂

C'est la quatrième série qui est la plus intéressante. Elle est aussi la plus importante, et partant, la plus claire. Les cas relevant des deux premières sont rares, très-rares. La troisième série aurait pu être augmentée de quelques autres exemples, mais j'ignore si le *ma* dont on m'avait parlé dans ces cas ne devait pas à l'ignorance de mes interlocuteurs le caractère imprécis qui lui était donné, et si, en interrogeant des personnes plus renseignées, je ne serais pas arrivé à un esprit plus déterminé, plus personnel. Par contre, les cas de la

(1) Par exemple, certaines âmes humaines qui, abandonnées, privées des offrandes rituelles, deviennent méchantes.

quatrième série sont légion. Il y en a, peut-on dire, autant que de villages, car presque tout village qui a souci de son culte possède un ou même plusieurs arbres hantés par une *con tinh*, et a une pagode, un lieu de culte, dédié aux Cinq Eléments où un arbre se signale par les manifestations d'une de ces « Dames ». Il serait fastidieux d'énumérer tous ces faits, ou simplement d'en allonger la liste : tous sont taillés sur les mêmes types, et je crois avoir donné des exemples de tous ces modèles, je ne pense pas avoir laissé échapper des cas intéressants par la nouveauté des détails qu'ils comportent.

Dans tous les faits de cette série, nous avons un esprit féminin en relation avec les arbres, c'est dire que lorsque les Annamites considèrent un arbre comme sacré, dans presque tous les cas, c'est à cause d'un esprit féminin. Les exemples qui comportent un esprit mâle, et que nous avons vus dans les séries précédentes, sont la minime exception.

Peut-on donner une explication à ce fait ? Peut-on dire que les arbres, production du sol, sont assimilés à la terre, laquelle représente le principe obscur et passif, par conséquent le principe femelle, la femme ? Contentons-nous de signaler la coïncidence, et de faire remarquer que chez beaucoup d'autres peuples les arbres ont été associés à des esprits féminins.

* * *

Prenons un à un les cinq groupes qui composent la quatrième série.

Le premier groupe (documents VII à XIV inclusivement) comprend les cas où l'esprit en relation avec un arbre est une *con tinh*.

Tous les dictionnaires s'accordent sur le sens du mot. Dès le commencement du XVIIe siècle, une *con tinh* est, d'après le P. de Rhodes, « diabolus sub figurâ mulieris ». C'est encore la définition que donnent le dictionnaire de Mgr Taberd et le dictionnaire de Mgr Theurel. Paulus Cũa dit : « yêu quái, tục hiểu là hồn đờn bà hóa ra, hay hớp hồn người ta. Monstres diaboliques ; le peuple croit que ce sont des âmes de femmes transformées, qui se plaisent à avaler l'âme des gens ». C'est la définition la plus exacte, bien que trop concise. Génibrel cite : *con tinh*, « génie femelle malfaisant ». Ce mot paraît devoir se rattacher au mot sino-annamite 精 *tinh*, « pur, excellent, subtil, habile, influence malfaisante des démons », qui, avec ce dernier sens, entre dans les expressions 精怪 *tinh quái*, « manifestation surnaturelle d'une forme sans corps, lutin » (Giles) ; « démon, influence malfaisante des démons » (Couvreur) ; 妖精 *yêu tinh*, mêmes sens ; 狐狸精 *hồ ly tinh*, « séduisant comme un renard, beauté de courtisane » (Giles) ; « démon qui prend la forme d'un renard » (Couvreur).

La plupart du temps, la définition donnée par les dictionnaires ne répond pas, loin de là, à tous les emplois du mot dans la langue vulgaire, et ne donne pas tous les sens, toutes les notions qu'il réunit dans l'usage courant. Il en est

ainsi notamment pour le mot *tinh*. Nous ne pouvons pas savoir, par les dictionnaires que j'ai cités, si en Chine, dans l'usage ordinaire, il est employé avec les mêmes acceptions, avec le même sens qu'en Annam ; et les dictionnaires annamites eux-mêmes ne nous permettent pas de nous faire une idée de la *con tinh* telle que l'a conçue l'imagination populaire.

Nous avons vu déjà quelques traits de cette image. Reprenons-les en les complétant d'après les explications que pourrait nous fournir tout Annamite.

Les *con tinh* sont des femmes, des esprits féminins. Un des Annamites que j'interrogeai un jour là-dessus m'affirma que les *con tinh* peuvent être des hommes, des esprits mâles, mais ce renseignement ne semble pas être exact, en tout cas, il ne cadre pas avec l'ensemble des témoignages et des cas que j'ai connus : les *con tinh* sont, disons si l'on veut, d'une façon presque générale, des femmes. Ce sont des femmes charmantes, présentant tous les caractères de la beauté, des femmes jeunes, dans toute la force de l'âge. Cela ressort de tous les témoignages. C'est que, en effet, ces esprits sont les âmes de jeunes filles ou de femmes mortes avant d'avoir goûté les joies du mariage. Tous les témoignages concordent sur ce point. Je n'ai entendu dire qu'une fois que les *con tinh* pouvaient être des âmes de jeunes hommes morts dans les mêmes conditions. Ces âmes ont quitté la vie de ce monde sans avoir été pleinement satisfaites : à leur mort, elles se changent donc en *con tinh* et cherchent à se procurer les satisfactions qu'elles n'ont pas goûtées pendant leur vie terrestre. C'est donc les conditions dans lesquelles ces âmes ont quitté ce monde, le fait de n'avoir pas profité des joies du mariage, qui a déterminé leur destinée ultra terrestre : c'est à cause de cela qu'elles cherchent à saisir les humains, qu'elles s'emparent de l'âme des gens, qu'elles font du mal. J'ai déjà signalé plus haut que les *con tinh*, de ce fait, étaient analogues aux *ma*, anciennement âmes humaines qui sont devenues méchantes et nuisent aux hommes parce que personne ne s'occupe d'elles, personne ne pense à leur faire les offrandes de nourriture dont elles ont besoin, et qu'elles sont par là condamnées à errer à l'aventure, à la recherche d'un repas, d'un bâtonnet d'encens, d'un habit en papier, d'une marque d'affection et de respect : ce qu'on ne leur donne pas de bon gré, elles tâchent de se le procurer par la crainte, en faisant du mal aux hommes. Les *con tinh* ne sont pas des âmes exactement semblables, car il peut se faire qu'elles reçoivent par ailleurs, à leur tombeau, dans le temple de leur famille — elles ont une famille (voir le document XII) — les offrandes rituelles ; mais c'est le fait d'avoir été privées de quelque chose qui les rend méchantes, et c'est précisément en voulant se procurer ce qu'elles n'ont pas eu qu'elles nuisent aux hommes.

Leurs victimes sont parfois des enfants, des hommes mûrs, parfois des jeunes filles ou des femmes (documents IX, X, XIII), ce qui confirmerait que les *con tinh* sont parfois des esprits mâles, mais en général ce sont des jeunes gens, soit déjà mariés, soit surtout non mariés. Elles affectionnent les beaux garçons, surtout ceux dont le jour et l'année de naissance correspondent avec

les caractères cycliques de la leur, *ắp tuổi* (document IX), ceux dont les esprits vitaux, les influences, *vía*, s'accordent avec les leurs propres. Ce sont les conditions d'un mariage heureux. Chacun sait que lorsqu'on arrange un mariage, une des choses les plus nécessaires est de consulter le devin et le sorcier pour voir si les caractères cycliques de la naissance des deux jeunes gens, si les astres qui président à leur vie, si leurs esprits vitaux concordent de façon à annoncer et à promettre une union heureuse, durable et féconde.

La *con tinh* en effet cherche un mari : parfois elle prend le premier venu, mais il est naturel qu'elle veuille s'entourer de toutes les garanties ordinaires en pareille circonstance. Plusieurs documents nous dépeignent d'une façon assez crue la manière dont l'esprit satisfait sa passion : elle invite le jeune homme à entrer dans son auberge pour s'y reposer (document XII) ; elle cause avec bienveillance et offre une bouchée d'arec, présent jamais refusé en Annam, présent qui, lorsqu'il vient d'une femme, d'une jeune fille surtout, indique toujours, d'après la coutume populaire, une arrière-pensée, un désir, une passion (document X) ; elle invite à s'amuser, insiste, s'approche, veut se saisir du jeune homme qu'elle désire (id.) ; elle s'avance, elle ouvre les bras et enlace étroitement sa victime, le garçon qui avait voulu la taquiner (document XIV) ; ou bien elle s'offre à un homme et ils passent la nuit ensemble (document X) ; puis la *con tinh*, satisfaite, se retire, pousse un grand cri et disparaît (document XIV), remettant à plus tard de faire de nouvelles victimes, car elle est insatiable.

L'acte de la *con tinh* est exprimé par le verbe *bắt*, « saisir, s'emparer de quelqu'un », ou *hớp hồn*, « boire l'âme », ce qui indique le désir violent de l'esprit, et la mort de la victime ; mais le verbe que l'on emploie surtout est *hãm*, « opprimer quelqu'un, lui faire violence, violer ».

Pour ceux qui ont été ainsi la proie de sa passion, c'est la maladie toujours, parfois la mort, qui suit la rencontre avec la *con tinh* : cela résulte de tous les documents, ou de presque tous. Une simple rencontre avec l'esprit, même lorsque celui-ci n'a pas obtenu le résultat qu'il voulait, même lorsque la victime a repoussé l'agression, amène la maladie (document X).

Cette maladie, c'est la perte de la raison : tantôt un simple rêve nocturne, suivi de cet état de prostration, de demi-inconscience qui suit un sommeil lourd, ou le rêve éveillé de l'ivrogne (documents X, XII, XIII) ; tantôt la folie, *điên*, (documents VIII, IX) ; le plus souvent le délire qui accompagne un accès de fièvre pernicieuse, *phát khuổng*, *phát cuồng*, *phát hoảng*, *nói hoảng* (documents X, XIV). C'est pendant cet état d'inconscience que le malade, la victime de la *con tinh*, croit avoir des rapports avec elle.

L'apparition a lieu pendant la nuit. Ce qui la caractérise d'une façon générale, c'est une vision de blancheur : la *con tinh*, en effet, est vêtue entièrement de blanc, culotte et habit. Parfois elle porte un chapeau (document IX), mais c'est par exception : tout Annamite vous dira qu'elle a ordinairement les cheveux dénoués, épars sur les épaules. Ce détail nous prouve que la *con tinh*

date de plusieurs siècles, et qu'elle est personne de bonne famille : en effet, tous les auteurs qui ont décrit les mœurs des Annamites d'autrefois nous disent que les femmes aisées portaient les cheveux longs, flottants sur les épaules, simplement retenus autour du front par un mince ruban de couleur [1]. Un des jeunes gens qui m'a donné des renseignements sur les *con tinh* me disait que dans sa famille il y avait une de ses tantes, encore jeune, à qui l'on disait, lorsqu'elle était en habits blancs et qu'elle ne liait pas sa chevelure : « Tu ressembles à une *con tinh*, la *con tinh* viendra te prendre ! » c'est-à-dire : « Tu mourras jeune et tu deviendras à ton tour une *con tinh*. »

Les *con tinh* n'ont pas de pieds. C'est une croyance générale que rend le dicton populaire : *con tinh què* « la *con tinh* boiteuse », ou plutôt « sans pieds » [2]. Elles glissent sur le sol, à une certaine hauteur, vingt ou quarante centimètres, et c'est, d'après la croyance populaire, un des signes auxquels on peut reconnaître une *con tinh* (document VII). Bien des fois, dans les faits que l'on me citait, on me disait que le héros de l'histoire s'était baissé pour voir si la personne qui lui parlait avait des pieds. Je ne saurais dire quelle est la signification cachée de ce détail, et quelle explication naturelle on peut en donner.

Quant à l'ensemble de la croyance, il me semble hors de doute que les Annamites expliquent, par les *con tinh*, les représentations, les visions, les divagations, les propos ou gestes lubriques qui hantent parfois soit le sommeil normal, soit surtout le délire causé par certaines maladies.

Les victimes des *con tinh* sont des jeunes hommes, principalement des jeunes gens non mariés, et charmants. Leur constitution féminine, l'éveil récent du sens sexuel, leurs passions naissantes, leurs désirs inassouvis, tout tend à créer chez certains d'entre eux un état d'âme spécial. Leurs rêveries, quand ils sont éveillés, leurs rêves, pendant le sommeil, sont pleins de ce qui émeut leurs sens et aiguise leurs désirs. Qu'un accès de fièvre pernicieuse les terrasse, et leur délire sera continuellement traversé de visions charmantes, de représentations lubriques que leurs paroles sans suite manifesteront parfois au dehors.

---

(1) Il est inutile de citer de nombreux documents, deux suffiront. Le P. CHRISTOFLE BORRI, dans sa *Relation.... de la Cochinchine*, parue en 1631, rééditée dans la « *Revue indochinoise* », XI, 1909, p. 368, dit : Les femmes « portent leurs cheveux épars et flottants sur les épaules, et les laissent croistre à telle longueur, qu'ils battent jusques en terre, et plus ils sont longs, plus sont-ils trouvez beaux ». — En 1740, à Huê, « M. le Visiteur [qui était Mgr. de La-Baume, évêque d'Halicarnasse] a enjoint au P. Lopez et aux autres Jésuites, de couper leurs longs cheveux et de quitter le ruban de couleur qui les soutient comme ceux des femmes ». *Lettres édifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de La-Baume....* par M. FAVRE, Venise, 1746, p. 130. Les femmes du peuple, d'après d'autres documents, nouaient leurs cheveux quand elles travaillaient.

(2) *Què tay, què cẳng*, « boiteux, manchot », mais aussi « à qui on a cassé, ou coupé un bras, une jambe », « qui n'a pas de bras, de jambe ».

Les uns croient s'abandonner, les autres lutteront contre le spectre qu'ils voient et qui veut se saisir d'eux (document x).

Or, toute maladie, pour les Annamites, a une cause surnaturelle. Ici la cause se trahit elle-même par la bouche du malade, soit pendant son délire, soit après sa guérison, lorsqu'il raconte ce qu'il a cru voir : c'est une femme, un esprit féminin, un esprit méchant, qui s'était emparé du malade, et qui voulait satisfaire sur lui des désirs inassouvis. Presque tous les détails du thème découlent de cette idée première et centrale : beauté de la femme et sa jeunesse ; habits élégants ; chevelure distinguée ; recherche des jeunes gens bien constitués [1]. La question des pieds seule est rebelle à toute explication.

L'apparition de la *con tinh*, ou bien a eu lieu avant la perte de la raison, c'est-à-dire avant l'accès de fièvre, et doit être expliquée par un feu follet, ou une lueur subite que le sujet a cru apercevoir la nuit dans un arbre touffu près duquel il aura passé, surtout si la croyance que cet arbre est hanté le prédispose déjà à voir quelque chose de surnaturel en cet endroit ; ou bien elle a eu lieu au début de la maladie et doit être mise à son compte.

Quant à la relation qui existe entre les *con tinh* et les arbres, j'ai déjà dit que je ne trouvais pas de raison à ce fait.

Telle est la manière dont je crois pouvoir expliquer les cas où la *con tinh* est cause de maladies amenant le délire chez des jeunes gens. Lorsqu'elle s'empare des petits enfants, c'est à cause d'un manque de respect envers elle ou envers l'arbre qui lui sert de résidence. Le cas rentre dans la théorie générale du respect dû aux génies, sous peine de punition plus ou moins grave. Si la victime est une jeune fille, ou bien le cas doit être expliqué comme ci-dessus, par une punition, ou bien nous devons avoir recours à la croyance à des *con tinh* mâles, croyance, je le répète, fort peu appuyée de témoignages. Dans les cas d'incendie causés par la *con tinh* (document xi), ou bien c'est une punition pour un délit quelconque, ou mieux il y a emprunt à la croyance relative à la « Dame Feu », qui, elle, cause les incendies, et qui se manifeste aussi dans les grands arbres.

Nous pouvons nous poser une dernière question : pourquoi les Annamites font-ils de ces esprits méchants des jeunes filles mortes avant le mariage, et non des femmes mariées ?

Pour tout Annamite, le mariage est l'état normal de l'homme. Ceux qui, arrivés à l'âge nubile, meurent sans avoir pu atteindre le but de toute vie

---

[1] Remarquons que le mot *tinh* 精 « partie subtile d'une chose » a aussi par extension le sens de « principe de la génération, semence virile, virilité », d'où les expressions 流 精 *lưu tinh*, 遺 精 *di tinh*, « pertes séminales involontaires, pollutions nocturnes ». Je ne sais si le sens « esprit femelle » et le sens « partie subtile, pur, etc. » appartiennent à un seul et même mot. Si cela est, il faudrait tenir compte, dans la théorie que j'énonce, du sens de « semence virile », et la théorie en serait renforcée. Le rapport entre les rêves ou délires lubriques et les *con tinh* serait plus étroit.

humaine, sont considérés comme les victimes d'un sort injuste et immérité, *tội nghiệp*, parce qu'ils sont privés de quelque chose qui leur était dû et qu'ils étaient sur le point d'obtenir. Il en est de même des enfants qui, formés déjà et formés pour vivre, prêts à naître, meurent dans le sein de leur mère ; eux aussi sont les victimes d'une injustice de la destinée, *tội nghiệp*. Or, de même que ces enfants se changent souvent en de dangereux démons, de même que toute âme désincarnée qui est privée des sacrifices ou du bien-être posthume qui lui sont dûs, tracasse les vivants jusqu'à ce qu'elle ait obtenu ce qui lui est nécessaire, de même les jeunes filles mortes avant le mariage se vengent sur les vivants de l'injustice du sort à leur égard, et tâchent de se procurer ce qui leur a été injustement ravi.

Si l'on insiste sur ce point : pourquoi la croyance annamite s'attache-t-elle aux jeunes filles, et non aux jeunes hommes morts dans les mêmes conditions, je répondrai que peut-être — les cas sont rares et peu sûrs, je l'ai fait remarquer — peut-être il y a des *con tinh* qui sont des âmes de jeunes hommes. Mais je dirai surtout que nous avons devant nous un autre problème : pourquoi les êtres spirituels que les Annamites, et beaucoup d'autres peuples, mettent en relation avec des arbres, sont-ils en général des êtres féminins ? Je reviendrai plus loin sur cette question, mais j'avoue dès maintenant que je n'ai pas pu trouver d'explication à ce fait.

∴

Les cas du second groupe, relatifs à la « Dame Feu » et aux « Dames » qui lui sont directement apparentées, sont plus compliqués que les précédents. Nous avons en effet la « Dame Feu », *Bà Hoả*, la « Dame Arbre », *Bà Mộc*, ou la « Mère Forêt », *Mụ Rú*, enfin les Cinq Eléments, *Ngũ Hành*, qui sont aussi cinq « Dames », la « Dame Métal », *Bà Kim*, la « Dame Arbre », *Bà Mộc*, la « Dame Eau », *Bà Thủy*, la « Dame Feu », *Bà Hoả*, enfin la « Dame Terre », *Bà Thổ*, (documents XV à XXVI inclusivement).

Je dirai tout d'abord, pour rendre mes explications plus claires, que le groupe des « Cinq Eléments » me paraît être un nouveau venu, soit comme conception philosophique, soit comme culte. Je dis un nouveau venu, un apport postérieur, en tant que groupe, mais non en tant qu'éléments constitutifs. En effet, pour l'élément « métal », on ne voit pas que les Annamites le considèrent comme doué de prérogatives surnaturelles ou lui aient jamais rendu un culte d'une façon quelconque. Mais ils vénèrent l'élément « terre » sous diverses personnifications, tantôt masculines, tantôt féminines. Je n'en parlerai pas ici. De même pour l'élément « eau » personnifié en un esprit mâle fort vénéré des pêcheurs en particulier. On n'en parlera pas non plus. Je ne m'occuperai que de l'élément « arbre » et de l'élément « feu » qui ont tous les deux des rapports avec les arbres.

L'élément « arbre » est représenté par la « Dame Arbre », *Bà Mộc*. Cet esprit fait partie des « Cinq Eléments » et est honoré en même temps que le groupe, dans les pagodes qui sont consacrées au groupe. Mais dans certains cas, il est mentionné à part (document XXXIV). Ce fait me paraît lui donner une certaine individualité, pas si prononcée que pour la « Dame Feu », que nous verrons bientôt dominer toutes les autres « Dames », mais suffisante toutefois pour me permettre de conclure qu'il existait, antérieurement à l'apparition du système compliqué des « Cinq Eléments », un culte adressé à un esprit de l'arbre en général, ou à un esprit de la végétation.

C'est cet esprit, ou un esprit fort voisin que nous voyons (document XXIV), désigné sous l'expression plus populaire, plus familière, plus simple, peut-être par là même plus primitive, de la « Mère Forêt », *Mụ Rú*. Il est à remarquer que dans ce cas particulier cet esprit défricha, d'après la croyance des gens, les terres cultivées aujourd'hui par le village, et qu'il garde soigneusement ces terres contre les empiètements des villages voisins. Ne peut-on pas voir dans ce détail un souvenir de la propriété que la forêt, par suite l'esprit de la forêt, avait sur ces terrains avant qu'ils fussent défrichés ? Le plateau où s'élève le village de An-do était autrefois couvert par une vaste forêt dont il reste des lambeaux de ci de là, des *rú*, des « bosquets », de petites « forêts », et la chrétienté établie dans ce village s'appelle vulgairement Họ Rú, « La chrétienté de la forêt », nom qui rappelle la grande forêt ancienne. Lorsque les premiers habitants commencèrent à l'abattre, ils durent penser certainement — c'est la coutume des Annamites modernes — à l'esprit qui possédait le sol. Ici ce fut l'esprit de la forêt, la « Dame Forêt », la « Mère Forêt », *Bà Rú*, *Mụ Rú*. Ils lui demandèrent en lui faisant des offrandes la permission de mettre son territoire en culture ; ils la prièrent de ne pas se désintéresser de ce qui avait été son bien, et de continuer à le garder. La pagode actuelle de la « Mère Forêt », où le village rend encore un culte à l'ancienne propriétaire du sol, est un témoin de ce qui dut se passer jadis.

Ce fait est le seul que j'aie reconnu ; mais il ne doit pas être unique. En tout cas, il nous aide à comprendre ce qu'est la « Dame Forêt » et un peu ce qu'est la « Dame Arbre ».

C'est peut-être un reste de cet antique culte pour un esprit de la forêt qui subsiste dans la coutume qu'ont beaucoup de villages annamites, ceux des régions boisées principalement, de conserver soigneusement sur leur territoire un « bosquet interdit », *rú cấm*. Il faut remarquer que le mot dialectal *rú* désigne soit un « bosquet », soit un « bois », soit la grande « forêt » qui recouvre la Chaîne annamitique. Par conséquent le *rú* interdit, qui est ordinairement un simple bosquet, tout au plus un petit bois, pourrait bien avoir été à l'origine la grande forêt, interdite parce que propriété d'un esprit, de la « Mère Forêt », ou de la « Dame Arbre ».

Ce bois interdit tantôt renferme une ou plusieurs des pagodes du village, tantôt ne contient aucun lieu de culte. L'interdiction consiste en ce qu'il est

défendu d'y ramasser du bois mort, au moins d'y couper des broutilles, surtout d'y abattre des arbres, souvent d'y mener paître les buffles ou les bœufs du village, parfois même d'y pénétrer sans motif. Toute violation de ces défenses est punie d'une amende de la part du village. Ces interdictions sont levées à l'occasion en faveur de la communauté : lorsque le village doit réparer un pont ou une pagode, il prendra aisément la pièce de bois qui lui manque dans le bosquet interdit ; ou bien s'il a un pressant besoin d'argent, il permettra à un étranger d'abattre, moyennant rétribution, tel ou tel arbre ; ou bien encore si le tigre fait des ravages et a son repaire dans le bois interdit, on éclaircira le sous-bois. Néanmoins l'interdiction n'a pas seulement un but utilitaire, elle paraît avoir toujours, bien que d'une manière obscure, un caractère sacré.

Le nom du bois interdit est souvent *huyền vũ*, que les dictionnaires traduisent par « lieu ombragé, frais, obscur ». Je ne sais s'il y a une relation, et en quoi elle consisterait, entre cette appellation et le nom du « Guerrier Noir », *Huyền vũ* 玄武, le Génie préposé à la région du Nord (1).

***

J'ai dit que le cas de la « Mère Forêt » nous aide à comprendre celui de la « Dame Arbre ». Pour ce dernier toutefois une autre explication peut être proposée. Nous pourrions avoir ici un esprit de la force génératrice, de l'énergie vitale.

On a pu remarquer que les arbres réputés comme sacrés et qui ont été énumérés dans les documents précédents sont : le *cây sanh*, « ficus indica » ; le *cây bồ đề*, « ficus religiosa » ; le *cây đa*, « ficus bengalensis » ; le *cây bàng*, « badamier » ; le *cây giâng châu*, sorte de « garcinia » ; deux ou trois autres espèces d'arbres non déterminées, auxquelles il faut joindre le *cây dướri*, « streblus asper », ou « trophis aspera » (2). Tous ces arbres sont des arbres *sum sê*, « touffus, branchus, au feuillage verdoyant et sombre, épais et puissant ». Il s'agit ordinairement d'arbres vieux, très-vieux. Enfin l'arbre qui domine, c'est le « ficus indica », *cây sanh*.

Or le nom de l'arbre donne l'occasion d'un jeu de mot qu'appuient ses caractères extérieurs. Le *cây sanh* est l'arbre qui a l'apparence la plus

---

(1) J'ajouterai un fait que je n'ose donner comme certain : dans la haute vallée de l'affluent le plus septentrional du fleuve de Huế (fleuve dit de Cũ-bi, ou de Ba-trục, ou Bồ Giang), au terminus de la navigation en sampan, dit Làng Ngói, il y aurait un arbre que l'on vénérerait et que l'on appellerait Bà Lá, « la Dame Feuille ». Si le fait est exact, ce serait encore une personnification de cet esprit de la végétation que je signale ici.

(2) D'après Génibrel ; peut-être *Salvadora capitulata* ou *biflora*, d'après Loureiro.

vigoureuse, dont le feuillage est le plus verdoyant et le plus touffu, dont la force de vie, l'énergie productrice et extensive paraît la plus puissante, soit qu'il s'agrippe au sol par ses racines adventives qui deviennent de nouveaux troncs, soit qu'il se multiplie par simple bouture, soit qu'il pousse, graine jetée par un oiseau, sur le tronc d'un autre arbre, qu'il enlace, qu'il étouffe, au bout de quelques années, entre ses racines puissantes, soudées entre elles comme une gaîne de mort. Or, le nom de l'arbre est le même mot, *sanh*, *sinh* 生, qui signifie dans la langue vulgaire, « enfanter, mettre au monde, produire, naître », dont une autre forme vulgaire, *sống*, exprime l'idée de « vivre » ; le même mot qui, en sino-annamite, veut dire à la fois « venir à la vie, naître », « persévérer dans la vie, vivre », et « produire la vie, engendrer ». Ce mot rend donc la vie sous tous ses aspects, à tous ses moments, le commencement de la vie, au sens actif et au sens passif, et la continuité de la vie.

Quand je demandais pourquoi, à côté des pagodes dédiées aux « Cinq Eléments », ou à la « Dame Feu », on plante ordinairement un *cày sanh*, « ficus indica », les gens du peuple me répondaient bien souvent : parce que c'est un arbre *sum sê*, « touffu, verdoyant ». Un mandarin lettré me répondit un jour : parce qu'il y a dans cet arbre un « fluide de vie », un « esprit de vie », *sinh khí*. Au fond, les deux réponses ont, je crois, la même signification, mais l'homme du peuple constate les effets et le lettré philosophe remonte à la cause. Le feuillage touffu du « ficus indica », ses troncs multiples, ses racines envahissantes, son aspect de patriarche toujours vigoureux, toujours vert, toujours productif, dénotent qu'il a en lui un principe de vie actif, puissant, continu, impérissable, *sinh khí*. La vie, il la reçoit avec une grande facilité, se multipliant par simple bouture, ou germant par graine, sur une fourche d'arbre, dans une rainure d'écorce ; il la conserve indéfiniment, pendant peut-être des siècles ; il la transmet généreusement, par ses racines aériennes qui deviennent de nouveaux troncs, par ses branches qui peuvent donner de nouveaux arbres, par ses graines. Et tout cela est synthétisé dans son nom, *sanh*, *sinh*, « la vie reçue, la vie conservée, la vie communiquée ». Le « ficus indica » semble donc incarner, par ses propriétés et par son nom à la fois, la vie végétale à son plus haut degré de puissance, le principe qui fait germer, croître et fructifier les arbres. Le *cày bồ đề*, « ficus religiosa » est plus majestueux, le *cày da*, « ficus bengalensis » est plus noble, plus élancé, plus beau, mais le *cày sinh*, « ficus indica » semble renfermer, plus que tous, l'énergie vitale.

Il est donc naturel qu'il ait été choisi, de préférence aux autres arbres, pour personnifier l'esprit qui préside à la croissance des arbres et à celle de la forêt tout entière, la « Dame Arbre », *Bà Mộc*, la « Mère Forêt », *Mụ Rú*.

Mais, objectera-t-on, c'est surtout auprès des sanctuaires consacrés aux « Cinq Eléments », surtout auprès des pagodes de la « Dame Feu », *Bà Hoả*, que les *cày sanh* sont plantés. En ce qui concerne les « Cinq Eléments », il faut remarquer qu'ils contiennent la « Dame Arbre ». Quant au rapport qui existe avec la « Dame Feu », j'essayerai de l'expliquer plus bas.

Je rappelle ici ce que j'ai dit déjà, c'est que la « Dame Arbre », *Bà Mộc*, la « Mère Forêt », *Mụ Rú*, semblent avoir, en Annam — et des faits le prouvent (documents XXIV, XXXIV) — une individualité propre, une existence indépendante du groupe postérieur des « Cinq Eléments », *Ngũ Hành*. Cet esprit, cette « Dame » de la végétation, actuellement a une physionomie assez effacée. C'est que son culte a dû, à mesure que les Annamites occupaient des terres défrichées depuis longtemps et perdaient de plus en plus contact avec la forêt, avec la puissance génératrice de la végétation, son culte a dû, dis-je, diminuer d'importance et être supplanté peu à peu, au moins être fortement éclipsé par un culte plus important, le culte de l'esprit du feu dévastateur, de la « Dame Feu », *Bà Hoả*, qui, pour des raisons que j'essayerai d'indiquer, pour des raisons peut-être inconnues, avait un certain rapport avec la « Dame Arbre », la « Mère Forêt ».

Je donne cette théorie dans son ensemble pour ce qu'elle vaut. Mais je ferai remarquer que les explications qui concernent le symbolisme du *ficus indica* m'ont été fournies par de nombreux Annamites de toutes les classes de la société.

*
* *

Passons à la « Dame Feu », *Bà Hoả*. Son culte est de beaucoup le plus répandu. Elle éclipse ses quatre compagnes, les autres « Dames » des Cinq Eléments. Plusieurs cas cités font nettement constater cette prédominance (documents XXII, XXV). Quant aux sanctuaires ou lieux de cultes consacrés uniquement à cet esprit, ils sont très nombreux dans le pays ; ordinairement il s'agit du culte commun d'un village ou d'un quartier, mais parfois (document XXVI) il s'agit d'un culte particulier.

L'élément « feu » est conçu actuellement par les Annamites comme surnaturel sous deux formes différentes. Nous avons d'abord le feu du foyer, qui fait cuire les aliments et rend tant de services à l'homme. Mais l'antique Vesta est devenue « Monsieur Foyer », *Ông Táo* en sino-annamite, ou *Ông Bếp* en annamite vulgaire. Elle est devenue même « Monsieur Brique du foyer », *Ông Núc*, car le génie est personnifié par les trois briques curvilignes qui supportent la marmite dans le foyer annamite. Nous laisserons de côté cette personnification du feu.

Le second esprit qui représente le feu est la « Dame Feu », *Bà Hoả*.

Dans certaines régions, on est obligé de rendre un culte particulier à la « Dame Feu » ; sans cela, à cause des influences du terrain, les maisons seraient dévorées par l'incendie (document XXVI). Ce cas me paraît le plus primitif et me semble expliquer le culte de la « Dame Feu » et la nature de cet esprit.

Parlons de la croyance, — qui correspond sans doute à un phénomène naturel — du « feu qui jaillit », *lửa dậy*. Dans le Quảng-bình, des gens tout à fait dignes de foi m'ont assuré avoir vu dans leur propre maison un feu qui prenait

spontanément. C'est comme une bouffée de gaz qui s'allume à cinquante centimètres environ du sol. Tantôt la flamme produite s'éteignait subitement, après avoir léché une des colonnes de la maison, tantôt elle courait dans l'appartement, tantôt elle s'étendait en nappe. Bien entendu, les habitants de la maison font tout ce qu'ils peuvent pour éteindre le feu. Mais lorsqu'ils n'y parviennent pas, ou lorsqu'il n'y a personne à la maison, ou lorsque la flamme jaillit près des parois en paillote, la maison flambe. C'est ainsi que dans tout le Quảng-bình on explique beaucoup d'incendies. Le fait, en lui-même, peut être un fait naturel, analogue au phénomène des feux follets. Mais n'eût-il pas de base réelle, je retiendrai quand même la croyance. Les Annamites admettent que beaucoup d'incendies sont causés par une flamme qui sort brusquement de terre, *lửa dậy* (1).

Rapprochons de ce fait ce que l'on croit ailleurs (document XXVI), que la terre, le pays, la région est cause qu'il y aurait des incendies si l'on n'offrait pas un culte à la « Dame Feu », et nous aurons l'explication du culte rendu à cette « Dame ».

La « Dame Feu », c'est l'incendie qui, sur un terrain surchauffé, sur la dune surtout, l'été, ou dans les marchés aux maisons tassées les unes contre les autres, s'élève subitement, on ne sait trop comment, et, en un clin d'œil, dévore tout un village, sans qu'on puisse rien sauver. Il faut avoir été réveillé, la nuit, par les crécelles d'alarme, avoir entendu les cris d'effroi des gens qui fuient en toute hâte, ou cherchent leurs enfants, leurs vieillards, avoir vu la clarté rougeâtre des flammes s'élevant dans des tourbillons de fumée noire et faisant éclater les nœuds des bambous de la charpente comme autant de coups de canon, il faut le lendemain avoir contemplé l'aspect lamentable des débris, surtout, il faudrait avoir été la victime du terrible fléau, pour comprendre combien les Annamites redoutent l'incendie et comment ils sont portés à mettre ses ravages sur le compte d'un esprit, comme ils font d'ailleurs de tous les maux, même les plus minimes, qui leur arrivent. Cet esprit, c'est la « Dame Feu », *Bà Hoả*, personnification du feu dévorant. C'est pour cela qu'on la vénère, même d'un culte particulier, là où la nature du terrain le veut, c'est-à-dire là où les maisons flamberaient si on la délaissait. C'est pour cela que presque partout en Annam, pays des maisons à la charpente de bambou, à la toiture et souvent aux parois de paillote, on dresse des temples en son honneur. C'est pour cela, à cause de la fréquence des incendies et des dégâts qu'ils produisent, de la terreur qu'ils inspirent aux Annamites, du désir qu'ils ont d'en être préservés par l'aide des puissances surnaturelles, c'est pour cela que le culte de la « Dame Feu » éclipse le culte rendu aux autres « Dames » des Cinq Eléments qui lui sont parfois associées.

---

(1) Les dictionnaires donnent cette expression, *lửa dậy*, mais avec le sens qu'elle a parfois : « le feu prend, la flamme s'élève » dans un foyer, quand on attise les charbons. Je n'ai pas trouvé dans les livres d'allusion au fait que je rapporte ici.

J'ai dit : éclipse. Le mot rend l'état actuel des choses. Mais il ne faudrait pas l'entendre en ce sens que le culte de la « Dame Feu » se soit dégagé peu à peu, par suite des préoccupations des Annamites et de la fréquence des incendies, du culte commun rendu au groupe des « Dames » des Cinq Eléments. La prédominance du culte de la « Dame Feu » est plutôt, à mon avis, une marque que ce culte a eu de tout temps, c'est-à-dire antérieurement à l'arrivée du groupe des cinq Eléments, un caractère particulier, une existence indépendante, et que la « Dame Feu » par conséquent a été connue et vénérée des Annamites avant qu'ils connussent le groupe plutôt philosophique des Cinq Eléments. C'est cette explication des faits qui me paraît la plus probable et la plus exacte.

On a vu plus haut que j'ai adopté la même opinion au sujet de la « Dame Arbre », ou de la « Mère Forêt », qui ont, dans le culte annamite, moins de relief que la « Dame Feu ». Les Cinq Eléments, bien que renfermant ces deux « Dames », n'ont paru, à mon avis, que plus tard, dans les croyances et dans le culte annamites, comme un produit de la spéculation philosophique importé d'ailleurs.

* * *

La « Dame Arbre » est liée, dans le culte annamite, à un arbre : c'est tout naturel, car l'esprit est la personnification, avons-nous vu, de l'arbre, c'est-à-dire de la force végétative. Mais comment se fait-il que la « Dame Feu » soit également liée, dans le culte, à un arbre, et aux mêmes espèces que la « Dame Arbre » ? La question est obscure. Je proposerai une explication.

Pour comprendre pourquoi la « Dame Feu » est liée à un arbre, c'est-à-dire pourquoi, partout où l'on rend un culte à la « Dame Feu », il y a un arbre vénéré comme sacré, il faut remonter à la période reculée où, chez les Annamites ou chez leurs prédécesseurs, le feu était lié au bois comme à son générateur. Sans doute actuellement c'est le bois qui entretient le feu, mais il fut une époque où il l'engendrait, et j'ai vu encore, dans certaines parties reculées du Quảng-bình, les Annamites avoir recours à cette pratique. Elle est connue dans le Quảng-trị. Ce sont les bûcherons, qui vont travailler dans la forêt pendant des jours et des semaines, qui y ont surtout recours. On l'appelle *cưa lửa*, « scier le feu ». On prend deux lamelles de bambou très sec, assez fortes, mais taillées d'un côté en tranchant vif, longues de 50 centimètres environ. L'une de ces lamelles est fixée contre terre et maintenue solidement avec les pieds, obliquement, le tranchant en haut. On fait dans le tranchant de la seconde et au milieu de la longueur une légère encoche, et, tenant solidement cette lamelle avec les deux mains, on la place en travers, à angle droit, sur la première, le tranchant de cette dernière passant dans l'encoche de la seconde, puis on frotte vigoureusement la seconde lamelle contre la première, par un mouvement rapide et puissant de va-et-vient. Le frottement développe assez rapidement une chaleur intense qui allume un morceau d'amadou

ou de chiffons fixé sur la seconde lamelle, près de l'encoche. C'est à cause du mouvement de va-et-vient que comporte l'opération qu'elle est appelée « scier le feu », c'est-à-dire produire du feu en sciant. Au lieu de fixer l'amadou à la seconde lamelle, on fait aussi parfois un amas d'amadou et de copeaux de bambous très secs et très fins, dans lesquels plonge l'extrémité de la première lamelle fixée au sol. J'ai vu la flamme jaillir au bout de deux ou trois minutes à peine de frottement.

Aujourd'hui les quelques Annamites qui, en de rares circonstances, ont recours à cette opération, se servent de morceaux de bambous. Peut-être jadis se servaient-ils dans l'opération d'un bois léger ? Or il est à remarquer que les arbres qui sont ordinairement associés au culte de la « Dame Feu » sont des *ficus*, dont le bois est très-léger, très-spongieux, très-inflammable. Lorsque les Annamites d'aujourd'hui disent que la « Dame Feu » descend dans la ramure du *ficus* comme une lueur, comme une clarté, comme une écharpe de soie jaune ou pourpre, qui apparaît subitement, venant on ne sait d'où, et disparaît soudain, peut-être nous dépeignent-ils, en des symboles poétisés, l'antique opération de la production du feu et ces expressions figurées nous rappellent peut-être l'éclair de la flamme jaillissant soudain des deux branches de *ficus* frottées l'une contre l'autre, et embrasant les copeaux, puis disparaissant si on ne l'entretient pas.

La forme sous laquelle les Annamites croient voir la « Dame Feu », lorsqu'elle se manifeste, celle d'une écharpe de soie jaune ou rouge, doit être expliquée peut-être d'une façon plus réaliste. Dans certaines cérémonies religieuses, les Annamites suspendent, devant la maison, au bout d'une longue perche, une longue écharpe de cotonnade ou de soie rouge. Le sens de ce rite m'est encore inconnu. Mais une écharpe semblable est souvent suspendue aux branches des arbres sacrés au pied desquels est bâti le pagodon de l'esprit. On peut voir cet insigne presque continuellement, à l'arbre du Tennis, à Huê. Ne serait-ce pas le souvenir de cette écharpe réelle, de cette « flamme » en étoffe, qui actionnerait l'imagination des Annamites dans la période d'excitation nerveuse qui accompagne la prétendue apparition de l'esprit, et leur ferait voir celui-ci sous la forme de quelque chose de long, de rouge, d'éclatant ? Nous aurions alors un cas analogue à ce que nous verrons plus loin au sujet de la forme du trône de l'esprit et du mot dont les Annamites se servent pour exprimer la manifestation du génie (*toà*, *toạ*) : un détail extérieur du culte aurait agi ici sur le langage religieux, là sur la croyance

Encore une fois, dans une matière passablement obscure, je donne cette explication pour ce qu'elle vaut.

Une question plus obscure encore est celle de la concomitance du culte des arbres et du culte des pierres. Dans bien des cas, là où est vénérée la « Dame Feu », ou les « Cinq Eléments », ou la « Dame Princesse Perle », il y a un arbre, comme il vient d'être dit ; mais il y a aussi une pierre reconnue comme douée de vertus surnaturelles, et vénérée à l'égal de l'arbre. On a vu un

exemple de ce fait (document XXVIII). On donnera, dans l'étude consacrée au culte des pierres, d'autres cas. Pour le moment je me contente de signaler cette concomitance, insinuant seulement, mais en dehors de tout témoignage annamite, que cette pierre pourrait peut-être représenter la « Dame Terre », ou la « Dame Métal », des Cinq Eléments.

* * *

Les trois groupes de la quatrième série ne nous présentent que des figures secondaires (documents XXVII à XXXIV).

Malgré le nombre considérable des sanctuaires élevés en l'honneur de la « Dame Princesse Perle », *Bà Chúa Ngọc*, à Huê, cet esprit est presque inconnu dans les villages de l'intérieur. Quelle est son histoire ? Quelle est son origine véritable ? Je ne prétends pas traiter ici cette question, inutile au but que je me propose. Les auteurs, Annamites lettrés, qui se sont occupés de cette « Dame », diffèrent d'avis, ainsi d'ailleurs que les Annamites du peuple [1]. Il pourrait se faire que, sous une même appellation, ou, pour mieux dire, sous des appellations identiques ou presque identiques [2], se cachent diverses personnalités du monde surnaturel, déesses venues du Nord, ou antiques divinités chames. En tout cas, la « Dame Princesse Perle » de Huê et des environs me paraît être une de ces divinités qu'une cause historique, un apport venu du dehors, la présence d'étrangers, l'influence d'un grand personnage, un événement réputé miraculeux, tirent de la foule des autres esprits et mettent en évidence dans une région plus ou moins vaste et pour une période plus ou moins longue [3]. Le génie Quan-đê, le Mars chinois, vénéré surtout dans les centres où il y a des colonies chinoises, est un exemple frappant de ces cultes d'importation, localisés, non répandus dans la véritable masse du peuple. Quelque fervent que soit le culte que les boys ou autres employés des Français rendent à l'arbre sacré du Tennis, la « Dame Princesse Perle » que l'on y vénère n'est pas à proprement parler une divinité populaire. Elle ne peut être comparée à la « Dame Feu ». Quelque grands que soient les dons que certains empereurs d'Annam, pour des raisons personnelles, ont faits à la pagode principale de la « Dame Princesse Perle », à la pagode dite de la Sorcière, l'esprit de la pagode n'est connu que d'un cercle limité de dévots ou de dévotes.

---

[1] Voir les articles cités document XXVII n. 1.

[2] Voir ces appellations document XXVII.

[3] Je me base sur l'histoire de la déesse donnée dans le document XXVII et sur les documents fournis par NGUYỄN-ĐINH-HÒE, *Le Huệ-Nam-Điện* (Bulletin des Amis du Vieux Huê, 1915) où il est parlé notamment du mélange de cultes divers que dénotent les tablettes de la pagode principale dédiée à la « Dame Princesse Perle » dans les environs de Huê.

On doit considérer aussi comme une divinité d'importation, au moins quant au terme dont on se sert pour la désigner, la « Sainte Mère », *Thánh Mẫu*, *Bà Thánh Mẫu*, une autre Dame aussi, associée souvent — peut-être toujours — à un arbre, en ce sens qu'il y a, à côté de la pagode qui lui est consacrée, un vieux *ficus* ou un des arbres déjà mentionnés.

Comment expliquer que ces déesses, des divinités d'importation, soient aussi en relation avec des arbres sacrés (documents XXVII–XXXI) ?

On peut en rendre compte de deux façons. Ou bien, étant donné que les esprits vénérés de tout temps dans les arbres sont presque toujours des esprits féminins, des « Dames », la nouvelle venue, « la Dame Princesse Perle », aura été associée, par analogie, à cause de son titre de « Dame » aux mêmes arbres que les autres « Dames », et l'on aura planté un *ficus* ou un autre arbre de même genre à côté de la pagode consacrée à la « Dame Princesse Perle », tout comme on en plante un à côté de la pagode de la « Dame Feu ». J'ai mentionné que l'une ou l'autre de ces « Dames » pouvaient être d'antiques divinités chames oubliées dans les environs de Huế par les premiers occupants du pays. La déesse Umā, une des grandes divinités des Chams, a laissé à Huế des traces sensibles que je signalerai en détail dans une autre étude. On la connaît encore sous le nom de Ngu Ma Nương, « La Dame Umā ». Or, cette divinité paraît avoir été conçue par les Chams comme une divinité des plantes et des arbres. Dans l'hymne à Pô Yañ Inõ Nõgar, la déesse du temple de Nhatrang, qui n'est autre qu'Umā, on lit : « Elle créa la terre, le bois d'aigle et le riz. Le bois d'aigle et le bois de liñan émanent d'elle. L'air qui l'environne a l'odeur agréable du riz; c'est elle qui anime le figuier sacré » (1). Si vraiment la « Dame Princesse Perle » est une figure annamite d'Umā, sa place à côté d'un arbre sacré, d'un *ficus*, serait toute naturelle.

Ou bien encore suivant les cas, la « Dame » nouvelle venue aura remplacé, dans un lieu de culte ancien, des « Dames » jadis vénérées là, et aura été associée, par là même, à l'arbre sacré qui accompagne régulièrement ces « Dames ». Il faut entendre ce remplacement de culte de diverses façons. Tantôt ce peut être un antique lieu de culte délaissé : on ne se souvient pas du nom des esprits que l'on y vénérait, mais on sait qu'ils étaient féminins, et un vieil arbre sacré reste encore comme témoin du culte et de la présence des esprits (document XXXII). La « Dame Princesse Perle » a pu, dans certains cas, hériter d'un lieu de culte semblable. Ou bien, plus souvent, c'est un *ficus* antique, auquel est lié le souvenir de la « Dame Feu », ou d'autres « Dames » encore. La « Dame » nouvelle venue est associée aux premières maîtresses du lieu, et, peu à peu, pour une raison ou pour une autre, les éclipse, sans parvenir cependant à les éliminer complètement. C'est de cette

---

(1) CABATON, *Nouvelles recherches sur les Chams*, p. 110. C'est M. Maspero qui m'a obligeamment signalé ce passage de l'hymne à Pô Yañ Inõ Nõgar.

façon qu'il faut expliquer, à mon avis, presque tous les cas où la « Dame Princesse Perle » est associée, dans le culte, à la « Dame Feu », à la « Dame Arbre », ou aux « Cinq Eléments » (documents XXVIII, XXIX, XXXI). D'après cette explication, l'arbre qui se dresse auprès des temples de la « Dame Princesse Perle » serait un indice de l'ancien culte rendu aux « Dames Feu ou Arbre », et n'appartiendrait pas en propre à la « Dame Princesse Perle ».

Il y a d'ailleurs, à propos de ces « Dames » secondaires, à la nature plus ou moins floue, décorées de titres pompeux, un syncrétisme peu facile à analyser, dont certains documents nous donnent un exemple frappant. C'est ainsi qu'à la pagode de Hòn Chén, ou de la Sorcière (document XXXIII), on vénère, associés à la « Dame Princesse Perle », deux esprits féminins qui répondent certainement, malgré leurs titres d'apparat de « Reine immortelle de la Montagne » et de « Sainte Reine Dragon des Eaux », à la « Dame Arbre » ou à la populaire « Mère Forêt », et à la « Dame Eau ». Quant à la « Dame Princesse Perle », « Appui du Ciel », ce pourrait être ici un ancien esprit du ciel, esprit féminin, voisin de toutes les « Dames » des « Cinq Eléments », voisin de l'esprit vénéré ailleurs sous le nom de « Vierge sombre, Dame des Neuf Cieux », *Bà Cửu Thiên Huyền Nữ*.

Ce syncrétisme est parfois purement local, en ce sens que, dans la même pagode, ou dans le même lieu, sont venues s'échouer toutes les divinités vénérées autrefois par les groupements de population qui étaient réunis là, jadis, autour de la pagode et qui se sont dispersés pour faire place à d'autres groupements. Le document XXXIV nous offre un exemple curieux de ces sortes d'îlots cultuels où se sont réfugiées toutes les divinités d'un village ; et, chose curieuse, elles sont venues se grouper autour d'un arbre sacré, lequel, à mon avis, fut en cet endroit la première manifestation du culte, d'un culte rendu à la « Dame Feu », *Bà Hoả*.

Une pratique qui aide grandement à réunir en un même lieu de culte plusieurs divinités, en l'espèce surtout des divinités féminines, c'est la consultation du médium, *lên đồng, sai đồng*. Les divinités qui se manifestent par le moyen du médium sont presque toujours les mêmes. Si la consultation a lieu auprès d'une pagode consacrée à la « Dame Feu », ce sera cet esprit qui naturellement viendra le plus souvent animer le corps du médium. Ce sera la « Dame Princesse Perle », près d'une pagode consacrée à cet esprit. Mais il pourra y avoir des emprunts faits à un sanctuaire éloigné : auprès d'un arbre consacré à la « Dame Feu », la « Dame Princesse Perle » pourra se manifester, et réciproquement. D'autres esprits pourront venir à la rescousse, de ceux qui tracassent le pauvre peuple et auxquels les Annamites attribuent les malheurs qui tombent sur eux, ou bien de ceux, souvent les mêmes, en qui ils reconnaissent des sauveurs. Et nous aurons tantôt la « Dame Arbre », tantôt une *con tinh*, tantôt un des esprits subalternes qui sont au service des « Dames » de haut rang, ou leurs fils, les « Nobles *Quí* et *Tài* », *Cậu Quí*, *Cậu Tài* (documents XXIX, XXX). Nous aurons aussi la « Dame privée d'enfants », Bà Cô, cette « Dame » terrible, tant redoutée des petits, qui joue un si grand rôle dans la puériculture

magique, mais qui, ici, dans le culte des arbres, est tout-à-fait une intruse (document xxx).

* * *

Il n'est pas sans intérêt d'examiner comment les Annamites commencent à croire au pouvoir surnaturel d'un arbre. C'est la question de la naissance du culte des arbres, au moins dans les cas particuliers.

J'ai dit que les arbres vénérés par les Annamites sont, d'une façon générale, des arbres touffus, dont le ficus indica est le représentant le plus parfait. Il faut à cette marque ajouter la vieillesse. Je demandais, un jour, aux auberges de Quán-sen, dans le Sud du Quảng-bình, si, dans un arbre planté auprès d'un lieu sacré, il y avait une *con tinh* : Oh ! non, me répondit-on, il est trop petit ; ce n'est que dans les grands arbres que résident les *con tinh*. La même réponse me fut donnée à propos d'un arbre vénéré au marché de Chợ-sãi dans le Quảng-trị. Je demandai s'il y avait un esprit dans l'arbre. Le gardien de la pagode me répondit que ce serait seulement quand l'arbre serait très-vieux qu'on pourrait savoir s'il est la demeure d'un esprit. C'est donc la taille de l'arbre, sa longévité, sa vigueur qui dénotent qu'il y a dans l'arbre un pouvoir mystérieux, un esprit.

Un autre signe qui caractérise les arbres sacrés, c'est leur forme originale. Nous avons ce caractère dans les ficus, principalement dans le ficus indica, *cây sanh*, dans le ficus religiosa, *cây bồ đề*, qui sont de beaucoup les plus nombreux dans la flore religieuse annamite : troncs multiples, se soudant, se séparant, se divisant pour se rejoindre de nouveau, émettant des branches qui se changent en racines, fourches bizarres, écorce perforée, branches contournées, chevelure de racines aériennes, ramure balayant le sol et s'étendant au loin, ombre épaisse et mystérieuse, tout contribue à donner à ces arbres un caractère plus qu'original, étrange, auquel une imagination naïve attachera facilement la petite note de mystérieux qui suffira à faire passer l'arbre du monde naturel dans le monde surnaturel.

Nous avons aussi ce caractère dans le platycerium biforme, cette énorme masse qui s'agrippe aux troncs des grands arbres de la forêt. Avec ses larges feuilles engainantes, découpées et légèrement recourbées comme des feuilles d'acanthe, avec sa chevelure laciniée, qui pend, longue parfois de près de deux mètres, la plante a tout ce qu'il faut pour frapper l'imagination des bûcherons, dans la grande forêt hostile (fig. 11 et 12).

C'est pour faire ressortir ce facteur de la croyance au caractère surnaturel des arbres que j'ai donné le cas du morceau de bois d'aigle de la pagode Báo-quốc, à Huế (document vi[bis]). A proprement parler, ce cas ne rentre pas dans la série des faits que nous étudions ici. Ce n'est pas un arbre qui est vénéré, c'est un morceau de bois. Je parlerai dans une autre étude du culte des pieux servant de borne ; ces pieux sont en bois, mais ils ne rentrent pas par là dans

le culte des arbres, parce que nous avons aussi des bornes en pierre qui sont vénérées. De même le morceau de bois vénéré à la pagode Bão-quốc n'est pas l'objet d'un culte précisément parce que c'est du bois, parce qu'il provient d'un arbre. Ce qui l'a rendu objet de croyance religieuse et ce qui a déterminé le culte qu'on lui rend, c'est, outre l'intervention du songe, dont je parlerai ci-dessous, c'est la forme extraordinaire qu'il a. Nous verrons lorsque nous nous occuperons du culte des pierres, que plusieurs cailloux, révérés comme étant le siège d'une puissance surnaturelle, présentent aussi un aspect extraordinaire, des veines de couleurs différentes, des saillies, des excavations curieuses. Le cas de ce morceau de bois corrobore donc ce que je soutiens ici, à savoir qu'une des raisons principales pour lesquelles on vénère tel ou tel arbre — je puis dire d'une façon générale, tel ou tel objet — c'est la forme extraordinaire que présente cet arbre ou cet objet. Cette forme extraordinaire est dans bien des cas la condition préalable qui attire d'abord l'attention, puis fait dévier l'esprit vers la croyance à un pouvoir surnaturel.



Fig. 11 — *Platycerium biforme.*

Tous ces caractères naturels, puissance de végétation, vieillesse, forme bizarre, doivent être considérés comme des facteurs de la croyance à la relation qui unit certains esprits à certains arbres. La relation est même si étroite que les Annamites croient que lorsqu'une *con tinh*, par exemple, abandonne un arbre, celui-ci, jusque là verdoyant et superbe de vigueur, jaunit subitement et dépérit.

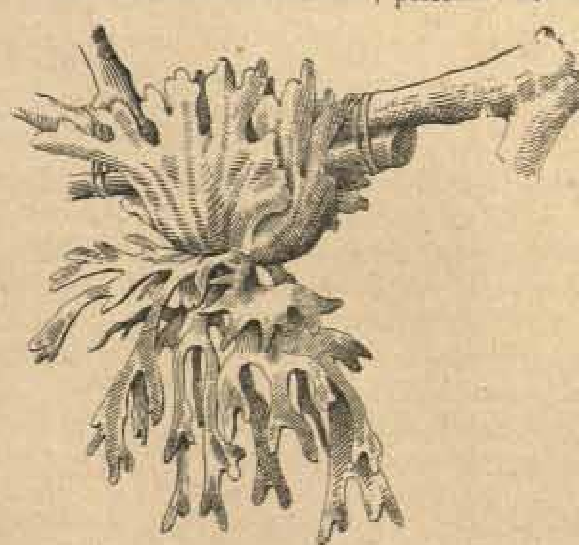


Fig. 12. — *Platycerium biforme.*

Mais il y a un autre facteur : le devin, le sorcier. Leur influence se fait sentir soit que l'arbre passe

déjà pour être en relation avec un esprit, soit surtout lorsqu'il s'agit d'un arbre qui n'a pas encore de caractère surnaturel. Le document XI nous donne un exemple de cette intervention du sorcier, pour confirmer la croyance au caractère surnaturel d'un arbre, ou peut-être pour déclarer qu'un arbre, jusque là ordinaire, est la résidence d'un esprit. Je crois, sans en être bien sûr cependant, car il est très difficile de se documenter sur ce point, que toutes les fois qu'un arbre commence à être vénéré, il y a l'influence d'un devin ou d'un sorcier qui, consulté, déclare que tel malheur a été causé par l'esprit qui réside dans cet arbre et qui, par là, amorce le culte rendu à l'arbre. En tout cas, à l'origine du culte rendu à un arbre, à l'origine de la croyance qu'un arbre est en relation avec un esprit, il y a toujours un fait réputé comme miraculeux, causé par l'intervention d'une puissance surnaturelle. Nous verrons qu'il en est de même, d'une façon plus évidente, pour le culte des pierres.

Cet événement miraculeux peut être interprété comme tel sans l'intervention d'un sorcier, au moins lorsqu'il s'agit d'arbres déjà vénérés comme sacrés, et alors c'est un songe ou une suggestion provoqués par des faits antérieurs qui entrent en jeu. Le document XVIII nous donne un exemple typique de ces mille événements journaliers qui enracinent dans l'esprit des Annamites la croyance au pouvoir mystérieux des arbres : un individu s'est rendu ou croit s'être rendu coupable de quelque irrévérence envers un arbre sacré, soit qu'il ait coupé une branche de l'arbre, soit qu'il se soit couché à son ombre, soit même qu'il se soit simplement approché trop près du tronc ; il tombe gravement malade ; lui et ses parents ne manquent pas de voir dans cette maladie une punition de l'esprit de l'arbre, surtout si le malade, préoccupé de son acte, parle, dans son délire, de l'arbre et de son esprit, ou simplement voit en songe des images se rapportant à ces croyances ; on offrira un sacrifice à l'arbre, sacrifice pour obtenir la guérison, ou sacrifice d'action de grâce ; la croyance au pouvoir mystérieux de l'arbre en sera d'autant accrue.

Comme on a pu le voir, certaines des raisons que j'ai présentées, celles qui ont été données en dernier lieu : événement réputé miraculeux, indication du devin ou du sorcier, nous font comprendre comment tel arbre en particulier a pu commencer à être conçu comme sacré. Les autres : force de végétation, grand âge, aspect bizarre, non seulement expliquent l'origine du culte des arbres dans tel ou tel cas spécial, mais même nous font comprendre comment les Annamites ont pu concevoir, d'une façon générale, certains arbres comme sacrés et en relation avec des esprits. J'ai donné aussi, en parlant de la « Dame Arbre » et de la « Dame Feu », d'autres raisons qui peuvent nous faire comprendre comment ces esprits ont pu être associés à des arbres.

Mais quoi qu'il en soit de la valeur de ces raisons, il reste encore une certaine marge d'inconnu dans cette question. Nous ne savons pas précisément pour quelle raison vraiment déterminante les Annamites — comme tant d'autres peuples — ont associé le surnaturel à des arbres. Les raisons que j'ai données

paraissent trop faibles pour expliquer un fait si général, et, à première vue, si extraordinaire. Le culte du soleil, du tonnerre, le culte même des plantes utiles à la vie de l'homme, les cultes agraires, peuvent encore se comprendre : le culte d'un arbre vulgaire, quelque singulier, quelque vieux ou touffu qu'il soit, ne semble pas justifié par des raisons péremptoires.

C'est un problème également que l'association des arbres à des esprits féminins, non seulement chez les Annamites, mais chez la plupart des peuples. Les faits que j'ai pu recueillir en Annam ne m'ont donné aucune lumière sur ce point.

* * *

Une question importante est celle du lien qui unit l'esprit vénéré par les Annamites à l'arbre sacré. La « Dame Arbre », la « Dame Feu », sont-elles l'esprit même de l'arbre, sa force végétative, c'est-à-dire sont-elles l'arbre lui-même ? Ou bien sont-elles des esprits indépendants de l'arbre, mais y résidant ?

Si l'on consulte les Annamites, tous répondent que l'esprit que l'on vénère ou que l'on craint est un esprit qui réside dans l'arbre, et si on fait préciser leur pensée, quand on le peut, ils affirment que c'est un esprit venu d'ailleurs. On trouve dans les documents que j'ai donnés des preuves de cette croyance : l'esprit dit que l'arbre est l'endroit où il réside, où il vient se délasser, prendre le frais ; l'esprit quitte l'arbre et s'en va ; la *con tinh*, après la disparition de son arbre, reste dans la haie voisine, ou bien elle passe dans un autre village, etc. (documents VIII, XI, XIII, XIV, XXIII, etc.).

Mais je crois que cette explication n'est pas l'expression exacte de la réalité. Il existe entre l'arbre et l'esprit une relation beaucoup plus étroite qu'entre une résidence même habituelle et celui qui l'habite. Dans la croyance annamite actuelle, l'esprit est très distinct de l'arbre : mais en réalité les deux ne font qu'un : l'esprit n'est que l'arbre surnaturalisé, personnifié.

Les caractères que présentent les arbres sacrés en général et que j'ai donnés plus haut : puissance végétative, grand âge, forme bizarre, prouvent d'abord, jusqu'à un certain point, que c'est l'arbre lui-même que l'on vénère. Pourquoi les esprits préféreraient-ils ces arbres plutôt qu'un arbre ordinaire? C'est que, à l'origine, ont été reconnus comme sacrés les arbres qui étonnaient par quelque caractère particulier, et étaient plus ou moins mystérieux, effrayants ; donc c'est l'arbre lui-même, en tant qu'arbre, qui fut doué de propriétés mystérieuses et que l'on vénéra.

Rappelons-nous aussi ce que les Annamites m'ont affirmé au sujet de la relation entre l'arbre et la *con tinh* : si la *con tinh* abandonne l'arbre où elle résidait, l'arbre, qui avait été verdoyant jusque là, dépérit, jaunit et meurt. Donc c'est l'esprit vital même de l'arbre qui est parti, semble-t-il.

Quant à la croyance d'après laquelle ce n'est que lorsqu'un arbre a atteint un âge avancé que l'on peut savoir s'il est le siège d'un esprit, elle ne va pas contre la théorie que je soutiens, car cet esprit peut toujours être considéré comme l'esprit de l'arbre lui-même, mais qui, tant que l'arbre était jeune, ne s'était pas manifesté par des effets surnaturels.

La vénération, le respect que l'on a pour l'arbre, la peur que l'on a, non seulement de l'abattre, mais même d'en couper la moindre branche, prouvent que l'arbre est plus que la résidence d'un génie : c'est quelque chose de sacré en lui-même. L'esprit, quand il punit un coup de hache donné dans le tronc de l'arbre, ou une branche cassée, paraît punir plutôt une blessure reçue dans son propre corps qu'une dégradation de sa demeure.

Enfin si l'on examine la disposition des lieux dans certains endroits sacrés, on voit que l'arbre occupe le milieu même de l'autel où le culte est rendu. Il occupe la place de la divinité à laquelle on offre l'hommage (par exemple documents XV, XVII) ; ou bien l'autel touche le tronc, et c'est au pied même de l'arbre que l'on place ainsi les offrandes (document XVI).

Sans doute l'arbre s'éloigne de l'autel lorsque celui-ci est en maçonnerie (documents XVIII, XIX, etc.), mais c'est une nécessité d'ordre technique : on ne peut bâtir un autel autour d'un arbre ; l'arbre ferait fendre constamment la maçonnerie, et d'ailleurs, pour certains *ficus* énormes, la dépense serait trop élevée ; on ne peut faire autour d'un arbre qu'un autel en terre, si l'on se place au point de vue pratique.

Lorsque nous avons un temple, au lieu d'un simple autel, l'éloignement entre l'arbre et le lieu d'offrande proprement dit est le plus considérable (documents XXIV, XXV). Cela se comprend encore : il est ordinairement difficile, toujours au point de vue pratique, d'adosser un édicule au tronc d'un arbre, quoique cependant le fait se présente parfois (documents XXVII, XXVIII).

Ces cas où l'arbre est plus ou moins distant du lieu où s'offre le sacrifice et où se rend le culte, sont les plus nombreux, sans doute, mais ils s'expliquent par des nécessités d'ordre technique. On doit les considérer comme postérieurs. Dans les cas les plus simples, les plus primitifs, qui sont encore très nombreux dans les villages de la brousse, dans les cas du tertre en terre servant d'autel, l'arbre est au centre même de l'autel, ou bien l'autel touche le tronc de l'arbre, preuve évidente, à mon avis, que le culte dont l'autel est le symbole s'adressait, au moins à une certaine époque, et encore aujourd'hui d'une manière peut-être inconsciente non à un esprit quelconque, indépendant de l'arbre, mais à l'esprit même de l'arbre, à l'arbre lui-même, conçu comme doué d'une puissance, d'une vertu surnaturelle.

Le culte s'adresse à l'esprit même de l'arbre, c'est-à-dire que l'esprit est sorti de l'arbre, et que l'arbre sacré, en se développant, a donné naissance à l'esprit. Expliquons le processus de l'opération.

Au début nous avons un arbre présentant certains caractères extraordinaires : grande taille, végétation puissante, feuillage touffu, racines multiples, grand

âge, en un mot un arbre qui frappe l'attention de ceux qui le voient. C'est le premier stade ; nous ne sommes pas encore sortis du monde naturel, mais nous avons cependant les éléments qui appellent des notions plus élevées. Deuxième stade : un événement malheureux arrive ; or, les événements malheureux sont tous attribués à une cause surnaturelle ; cette cause surnaturelle est située dans l'arbre, et cela, parce que cet arbre présente les caractères extraordinaires qui le font remarquer et attirent l'attention sur lui. Dans ce second stade, au caractère extraordinaire de l'arbre, qui est quelque chose de purement naturel, est venu s'adjoindre un caractère surnaturel : l'arbre est considéré comme ayant une influence surnaturelle sur le bonheur ou le malheur des hommes. Troisième stade : cette influence surnaturelle de l'arbre s'est individualisée, s'est personnifiée, et nous avons un esprit faisant corps avec l'arbre, puis s'en séparant peu à peu et n'étant dans l'arbre que comme dans une résidence.

Comme on le voit, la notion d'esprit se dégage peu à peu de l'arbre purement matériel. En étudiant à ce point de vue les documents que j'ai cités, soit dans cette étude, soit ailleurs, on trouverait, dans les croyances des Annamites, dans les représentations qu'ils se font du monde surnaturel relatif aux arbres, non seulement ces trois stades schématiques, mais encore des points d'évolution intermédiaires, soit pour le passage de la notion d'arbre naturel à la notion d'arbre doué d'une influence surnaturelle, soit surtout pour la période où l'esprit se dégage de l'arbre conçu comme surnaturel. Mais il faut remarquer soigneusement deux facteurs de cette évolution : d'abord le caractère extraordinaire de l'arbre, qui est comme la base sur laquelle repose la notion de l'esprit de l'arbre ; puis, et surtout, le sentiment religieux qui porte l'homme à rechercher dans un monde surnaturel la cause de ses malheurs ou de son bonheur.

Je le répète, cette explication, que je propose cependant sous toutes réserves, vaut dans les cas où nous avons dans l'arbre une simple influence surnaturelle (cas de la première série, document I), ou un démon méchant, un *ma* (cas de la troisième série, documents IV–VI), ou une *con tinh* (quatrième série, premier groupe, documents VII–XIII). Pour les cas de la « Dame Arbre », *Bà Mộc*, et de la « Dame Feu », *Bà Hoả*, l'explication que j'ai donnée lorsque j'ai parlé de ces cas prouve mieux encore, si elle est exacte, que nous avons devant nous les esprits mêmes de l'arbre sacré, personnifications de la force végétative, pour l'un, et de la vertu qu'avait le bois de produire le feu, pour l'autre (quatrième série, second groupe, documents XV–XXVI). Quant aux cas qui regardent « Madame la Princesse Perle », etc., (documents XXVII et suivants), nous devons y voir, étant donné notre ignorance sur la vraie nature de cette « Dame », soit des cas d'analogie, la localisation de la « Dame » dans un arbre étant amenée par le culte que les Annamites rendent à d'autres « Dames » dans les arbres, soit un cas de dédoublement d'un des autres esprits des arbres, dédoublement dont nous ne pouvons retracer l'histoire.

. . .

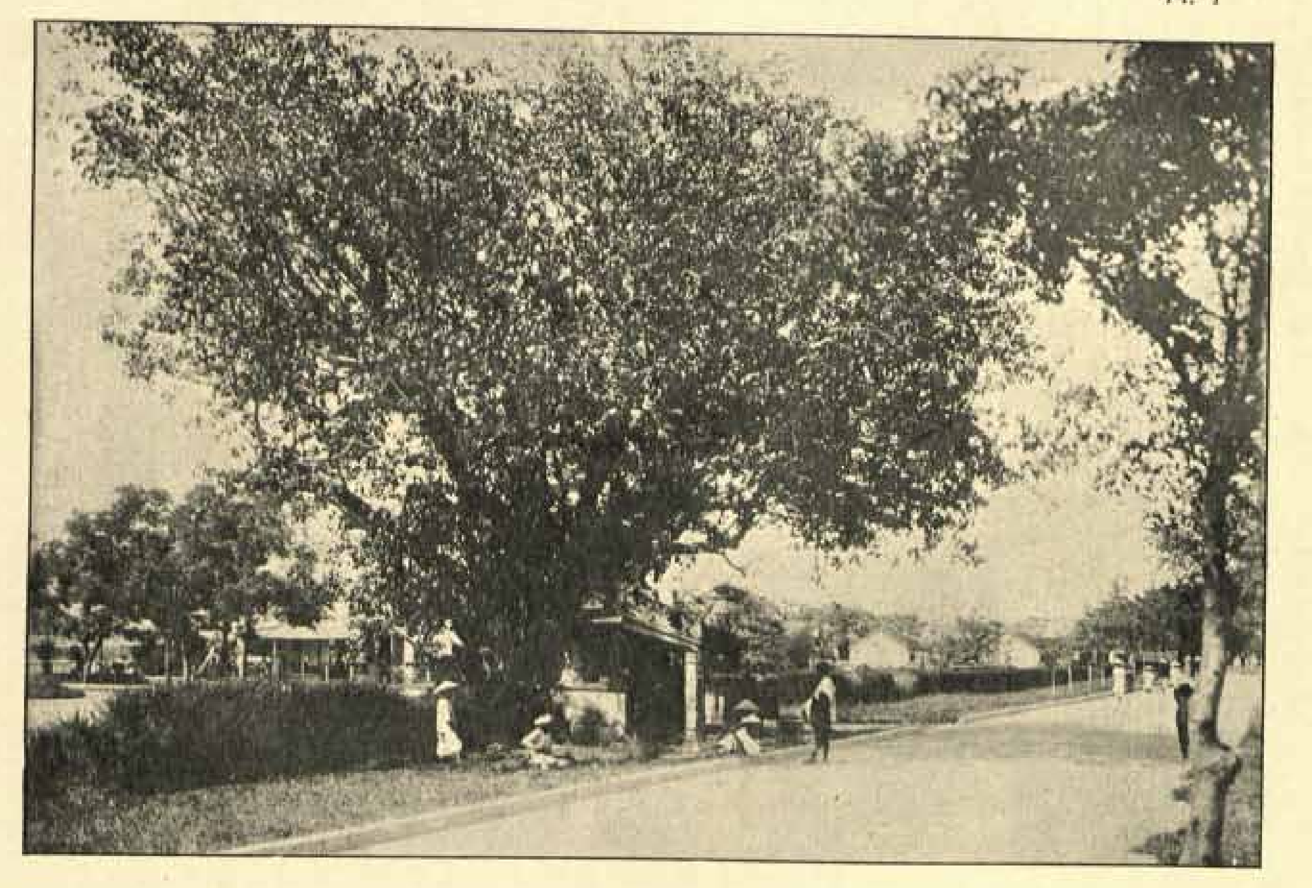
Une dernière question reste à traiter, celle du culte rendu à l'arbre ou à l'esprit attaché à l'arbre.

Le lieu où s'exerce le culte (fig. 13 et 14 et pl. I-III) est tantôt un simple tertre en terre (documents IX, XV-XVII), tantôt un autel en maçonnerie (do-



Fig. 13. — Autel en forme de trône au pied d'un arbre sacré.

cuments XVIII, XXIII), tantôt un autel flanqué d'un trône, le tout en maçonnerie (documents XIX, XX, XXIX, XXX), tantôt enfin une pagode, plus ou moins



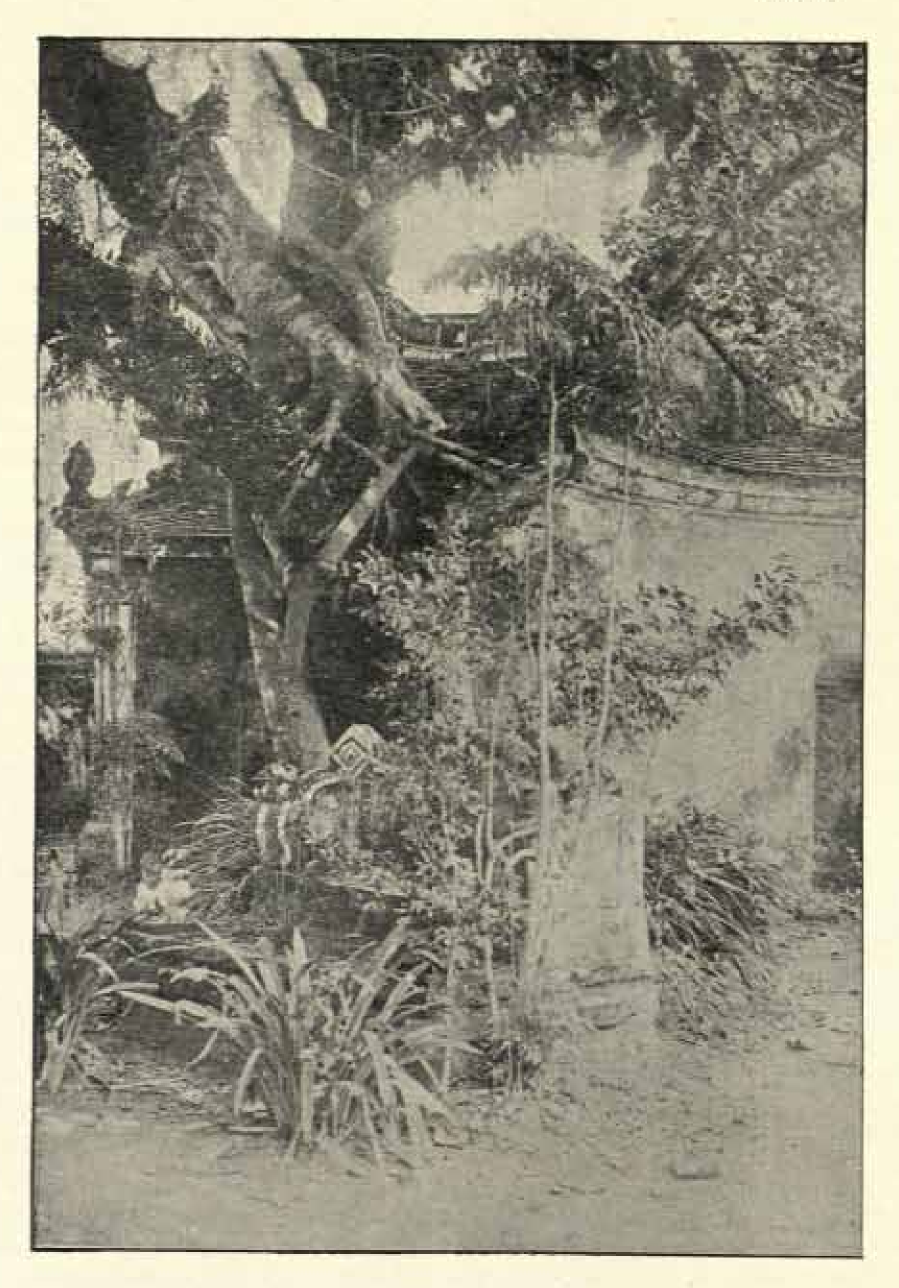
L'arbre sacré du tennis, a Hué.

(Cliché du Fr. Xavier, vers 1908).



LE PAGODON DE L'ARBRE SACRÉ DU TENNIS, A HUÉ.

(Cliché du Fr. XAVIER, vers 1908).



Arbre sacré, pagodon des Cinq Eléments et trône de génie, a Bao-vinh.
(Cliché de M. Daydé).

grande, plus ou moins richement décorée, en général de forme exiguë (documents XIV, XXI, XXIV, XXV, XXVII, etc.).



Fig. 14. — Arbre sacré et autel.

Au point de vue des manifestations extérieures, le culte rendu à un arbre peut passer par diverses phases successives : on verra d'abord suspendues aux branches quelques guirlandes de fleurs, là où cette offrande est en usage, ou bien, au pied de l'arbre, de vieux pots à chaux ou des supports de marmites ; un beau jour, une main pieuse aura placé au pied du tronc, une petite table-autel en bois sur lequel sera déposé un brûle-parfum en terre et quelquels bâtonnets d'encens ; puis cet autel s'effritera, sans qu'il soit remplacé, ou bien, on édifiera un autel en maçonnerie, voire même un petit pagodon : c'est qu'un fait miraculeux plus notoire, ou une succession de faits miraculeux auront décidé une famille aisée du voisinage, ou tout le hameau, à faire cette dépense. Le culte est assuré alors pour un temps assez long. Mais il arrive aussi que le culte s'éteint complètement : la vertu surnaturelle de l'arbre subit une période d'éclipse ; l'esprit ne se manifeste plus ; on ne fait plus attention à lui.

La seule forme qui présente quelque intérêt est la forme de l'autel-trône. Ce trône est désigné par le mot *ngai*, « trône, siège », mais on dit aussi *toà* 座, « siège, trône ». Or, lorsqu'on parle de l'apparition de l'esprit sous la forme d'une clarté ou d'une banderolle de soie, on se sert toujours d'un mot apparenté, *toạ* 坐, « s'asseoir, être assis, occuper une place, demeurer ». Il y a certainement une influence des deux expressions l'une sur l'autre. C'est peut-être l'idée suggérée par le mot *toà*, « trône », et la forme de l'autel, le trône, qui ont amené les Annamites à employer le mot *toạ*, « être assis, demeurer », pour désigner l'apparition de l'esprit. Ou bien, c'est plutôt ce mot *toạ*, « demeurer », plus particulièrement « être assis », qui a suggéré l'idée de construire l'autel en forme de siège, de trône.

Les manifestations du culte sont multiples.

Tantôt pour les « Cinq Eléments » ou pour la « Dame Feu » et les autres « Dames », c'est le sacrifice régulier annamite, avec ses offrandes diverses, ses victuailles, ses bâtonnets d'encens, le vin, le papier d'or et d'argent, les fleurs, les prostrations, la prière, l'incinération de certaines offrandes. Dans d'autres cas, les offrandes sont moindres ; quelques bâtonnets d'encens fichés en terre au pied de l'arbre ou sur le tronc, des guirlandes de fleurs suspendues aux branches par des marchandes inquiètes du bénéfice quotidien qui fera vivre la famille, ou par des mères en peine pour la santé de leur enfant. Ces humbles offrandes, déposées au pied de l'arbre, pendant qu'au fond du cœur on murmure une demande ou on formule un acte de reconnaissance, sont le témoignage le plus vivant de la foi que l'on a dans la vertu surnaturelle de l'arbre.

Un témoignage plus simple encore, ce sont les pots à chaux brisés, les briques de foyer ébréchées ou en miettes que l'on voit, formant parfois des tas, au pied du tronc des arbres vénérés. Ce n'est pas précisément une marque de culte ; c'est seulement un signe que l'on croit à la puissance surnaturelle de l'arbre.

Le pot à chaux n'est pas un pot ordinaire. Les incrédules l'appellent *bình vôi*, « le pot à chaux », et les dictionnaires en général reflètent cette incrédulité. Mais dans l'usage ordinaire on dit *Ông vôi*, « Monsieur Chaux ». C'est un personnage, un génie quelconque s'incarne en lui, et ce génie, quelque imprécis qu'il soit, est cependant très-vénéré, car il a beaucoup de rapports avec la prospérité de la famille. Au jour de l'an, on colle sur sa panse rebondie une feuille de papier d'or, en signe d'offrande, *tèt Ông Vôi*, « souhaiter la bonne année, faire des présents à Monsieur Chaux ». On suspend à l'anse, des deux côtés, un fil de soie rouge, terminé par des franges, qui sont comme ses pendants d'oreille. On défend aux enfants de la maison d'y toucher. On recommande, quand on prend la chaux, avec la spatule, de ne pas trop gratter la couche intérieure qui s'est solidifiée contre les parois, de peur que la prospérité de la maison ne diminue en même temps que cette couche de chaux [1].

Quand il est hors d'usage, cela provient de deux causes : ou bien on l'a brisé par mégarde, grave faute ; pour que le génie qui est dans le pot ne se venge pas, on le confie à un esprit plus puissant, qui le maîtrisera et l'empêchera de nuire, ou bien qui le consolera de son malheur en lui faisant partager les offrandes que les hommes lui adressent. Ou bien il est hors d'usage parce que la couche de chaux qui s'est solidifiée à l'intérieur a fini par remplir tout l'espace et qu'on ne peut plus y introduire la chaux molle nécessaire aux besoins de la famille : le bon serviteur a accompli son devoir, sa carrière est finie, on ne le jette pas dans une haie, comme une vulgaire marmite, ou un débris de vaisselle, mais on le place dans la société d'autres esprits, afin qu'il soit vénéré comme eux. « Père, me disait un Annamite, si nous disions *bình vôi*, « le pot à chaux », nous le jetterions dans une haie : mais nous disons *Ông Vôi*, « Monsieur Chaux », et c'est pour cela que nous le plaçons, quand il est hors d'usage, auprès des pagodes, des arbres ou des pierres sacrés [2] ».

Il en est de même de *Ông Núc*, « Monsieur Brique du foyer ». Les trois briques curvilignes sur lesquelles repose la marmite, dans une cuisine annamite, personnifient *Ông Táo*, *Táo Thần*, « Monsieur Táo, le Génie Táo », le génie du foyer domestique. Donc pour les mêmes raisons que nous venons de voir, ces briques, lorsqu'elles sont hors d'usage, sont placées près des pagodes, en longues rangées sur les murs d'enceinte ou sur le sommet de l'écran, ou sont déposées en tas au pied des arbres sacrés, aux alentours d'une pierre vénérée comme ayant un pouvoir surnaturel.

---

(1) Voir d'autres remarques sur le pot à chaux, sur le respect qu'on a pour lui, sur les croyances relatives à cet ustensile au Quảng-bình dans mes *Coutumes populaires de la vallée du Nguồn-sơn*, dans BEFEO., II, 1902. Il passe pour l'incarnation du « maître de la maison », *chủ nhà*.

(2) Une autre raison pour laquelle on se défait d'un pot à chaux, c'est lorsque l'esprit qui réside en lui devient, au dire du sorcier, néfaste pour la prospérité de la maison, pour la santé de ses habitants.

La présence au pied d'un arbre de ces objets, vieux pots à chaux, vieilles briques de foyer, indique toujours que cet arbre passe pour être doué d'une puissance surnaturelle.

Chose curieuse : nous avons vu que les Annamites ont surnaturalisé le feu sous deux aspects, le génie masculin du foyer, et la « Dame Feu », personnification du feu dévorant. Lorsque la mère de famille jette ses briques de foyer hors d'usage, ses « Messieurs Briques de foyer », au pied d'un arbre consacré à la « Dame Feu », *Bà Hoả*, elle réunit, sans s'en douter le moins du monde, les symboles de deux esprits issus du même élément.

* * *

Dans cette étude j'ai énuméré quelques-uns des faits concernant les croyances religieuses des Annamites relatives à certains arbres, et le culte rendu à ces arbres. J'ai aussi essayé d'expliquer ces faits. D'aucuns, parmi mes lecteurs, seront tentés de ne retenir que la première partie, comme présentant seule des garanties de certitude, et de rejeter la seconde, comme un produit de l'interprétation personnelle. Je ferai remarquer toutefois que dans cette seconde partie je me suis presque toujours maintenu dans les limites des explications que m'ont fournies les indigènes, au cours d'une enquête qui a duré de longues années, et que je ne pense être sorti que fort rarement de la mentalité annamite, qu'une longue pratique m'a rendue assez familière.

Mais j'avoue que la question du culte des arbres, même envisagée dans la région restreinte de Hué, ne doit pas être résolue uniquement avec les documents annamites des environs de Hué. Sans parler des faits fournis par l'ethnographie générale, on devra tenir compte de ceux que l'on trouvera dans les autres pays annamites, au Tonkin — où le culte des arbres, dans les environs de Hanoi du moins, est moins étendu et moins intense qu'à Hué — dans le Sud-Annam, en Cochinchine, surtout dans les tribus de la Chaîne annamitique, et dans la Chine [1].

---

(1) Voici tout ce que dit sur le culte des arbres en Chine le P. H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine : les pratiques superstitieuses*, t. II, p. 477. « Tous ceux qui ont parcouru la Chine ont pu remarquer comment les populations rendent un culte superstitieux à certains grands arbres, majestueux par leur branchage, et remarquables par leur ancienneté. En vieillissant ils sont devenus *ling* (s.-a. *linh*), ils se sont supranaturalisés ; ils ont, croit-on, acquis un pouvoir transcendant. A leur pied, on fait des prostrations, on brûle des bâtonnets d'encens, et le crépitement des pétards proclame aux échos d'alentour qu'ils ont monté d'un degré dans l'échelle des êtres... En Chine, tout vieil objet, inanimé ou non, peut monter au rang des esprits en vieillissant, fût-ce même une statue, une pierre, un bloc de métal ». Ces détails, courts, mais précis, nous font voir que les croyances relatives aux arbres en Chine sont exactement les mêmes qu'en Annam, quant aux pouvoirs attribués aux arbres sacrés, aux caractères de ces arbres sacrés, et au culte qu'on leur rend. L'auteur nous laisse entendre qu'il existe, en Chine, relativement aux arbres, une vie religieuse très intense, qu'il serait intéressant de connaître dans tous les détails.

N° 8

MONUMENTS SECONDAIRES

ET

TERRASSES BOUDDHIQUES D'AÑKOR THOM

Par Henri MARCHAL,

Conservateur p. i. des monuments d'Angkor.

Au mois de septembre 1917, le chef de la division forestière de Siemrâp m'avisait, par lettre, de l'existence d'une terrasse bouddhique inédite, trouvée par lui dans le secteur S.-O. d'Añkor Thom en ouvrant des sentiers cavaliers dans la brousse.

Désirant me rendre compte de l'importance de cette terrasse par comparaison avec celles déjà connues et qui figurent sur le plan dressé en 1908 par les lieutenants Buat et Ducret, je me mis à la recherche de ces dernières dont certaines avaient complètement disparu sous la végétation.

Dans cette recherche, guidé par des renseignements d'indigènes, je découvris un certain nombre de terrasses nouvelles, ainsi que deux petits édicules très-ruinés ne figurant sur aucune carte et non mentionnés encore. Je reconnus également quelques inexactitudes dans les brèves descriptions de l'Inventaire [1] se rapportant aux monuments 486 et 487.

Je crois donc utile de revenir sur ces descriptions pour préciser la forme et l'aspect qu'offrent ces divers vestiges et constructions, avant que la brousse ne les recouvre à nouveau, le peu d'intérêt de ces terrasses ou édicules ne méritant pas un dégagement définitif. J'ai indiqué sur le plan d'Añkor Thom les emplacements qu'ils occupent, en désignant par une lettre les terrasses et constructions inédites (pl. I) [2].

---

(1) L. de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, t. III, pp. 74, 75.

(2) Ce plan correspond au plan donné dans le tome VIII du *Bulletin*, en face de la page 293.

MONUMENT 486.

Je commence par les deux sanctuaires brahmaniques classés sous les nos 486 et 487 par M. de Lajonquière et se rattachant tous deux à la grande époque de construction des monuments importants de l'enceinte d'Añkor Thom. Ils appartiennent à cette catégorie d'édicules désignés par les indigènes sous le nom générique de ប្រាសាទ តូប *prăsàt tôp*, petit sanctuaire offrant dans son aspect une allure trapue par suite de l'écroulement des parties hautes.

Le monument 486 se compose d'un groupe de trois sanctuaires en grès axés sur une même ligne N.-S. (1) et orientés à l'Est. Celui du centre est le plus important, en même temps que le mieux conservé ; les deux édicules latéraux ne présentent plus guère à l'heure actuelle qu'un amas de matériaux envahis par les arbres et les lianes, toute la partie supérieure s'étant effondrée et masquant les murs encore debout. Ces trois sanctuaires couvrent un espace d'environ 800 mètres carrés (pl. II) ; ils s'élèvent sur un soubassement commun, en grès mouluré, de 1 m. 20 de hauteur, qui se décroche en avant pour former une terrasse rectangulaire devant le sanctuaire central.

1° *Sanctuaire central* (pl. III) (2). — Il est constitué par une cella centrale avec quatre avant-corps ouverts sur l'extérieur et surélevés au-dessus du soubassement commun par deux soubassements en grès moulurés, le premier mesurant 1 m. 40 de hauteur et le second 1 m. 10. Sur les quatre faces, un perron aboutissant à chacune des entrées donne accès à la salle intérieure : les portes sont composées des éléments ordinaires : pilastres non décorés, avec bases et chapiteaux, supportant un fronton sculpté ; colonnettes octogonales avec bagues et décor habituel, soutenant un linteau très finement travaillé du type III. Le cadre des portes est mouluré des lignes habituelles.

Il existe des traces d'enduit au mortier de chaux sur ces divers éléments, y compris le linteau, et le fait semble à première vue inexplicable étant donné le soin apporté aux sculptures de la pierre. Mais la présence d'une bonzerie, qui s'est installée postérieurement à cet endroit, peut nous faire reconnaître là une de ces retouches dont sont coutumiers les prêtres bouddhistes ; nous allons en trouver encore d'autres.

La composition des quatre linteaux, restés en place au-dessus des portes et qui sont en bon état de conservation, s'ordonne comme suit : sous une arcature

---

(1) M. de Lajonquière donne E.-O., ce qui évidemment est un lapsus.

(2) La comparaison entre la planche III et le cliché qui figure dans l'ouvrage de M. de Lajonquière accompagnant la description de ce monument (t. III, fg. 27, p. 74) suffit pour montrer que la photographie ne se rapporte pas au même édifice et qu'il y a eu confusion dans les documents transmis à l'auteur à ce sujet.

composée d'une série de petites courbes avec fleurons, un personnage coiffé du mukuṭa et tenant de la main droite un sceptre ou un bouton de lotus est assis à la javanaise. Ce personnage est invariable dans sa pose sur les quatre linteaux : le support de son trône est tantôt un buste de lion issant des deux volutes qui forment le point de départ des guirlandes latérales (face S., pl. IV B) ; tantôt une tête de monstre, de la gueule duquel sortent deux petits lions de profil donnant naissance aux guirlandes latérales (face O., pl. IV A) ; tantôt une tête d'éléphant (face N.) ; — sur cette face on trouve une variante dans les rinceaux : ils sont constitués par deux motifs d'axes latéraux représentant des têtes de monstres tenant une guirlande verticale ; — tantôt enfin le personnage est assis sur un taureau vu de face entre deux volutes (face E.).

Le fronton que devaient supporter les pilastres est resté en place seulement sur la façade principale de l'Est et il présente une particularité à noter : alors que l'ensemble de la décoration de ces sanctuaires relève de l'époque classique et que le caractère brahmanique de ce monument se dégage nettement des motifs des linteaux, ce fronton, dont la facture apparaît assez malhabile, est décoré du Buddha assis en méditation sous l'arbre de la Bodhi; une arcature assez fruste en forme de corps de nāga l'encadre; elle se perd dans les racines du ficus qui a disjoint les pierres du fronton. Ce morceau n'est évidemment ni de la même main, ni de la même époque que le linteau et les colonnettes situés au-dessous. Il est très-probable que le fronton primitif a disparu ou fut détruit pour faire place à celui-ci le jour où les sanctuaires furent utilisés pour le culte bouddhique. Ce changement de destination, tout au moins pour le sanctuaire central, est accusé d'abord par le décrochement déjà signalé du soubassement inférieur ; il forme un terre-plein à l'Est semblable à celui que l'on retrouve dans toutes les terrasses bouddhiques dont il sera question plus loin. L'emplacement du temple bouddhique est encore précisé par les sémas qui délimitent l'enceinte sacrée et le piédestal en grès mouluré que devait surmonter une image du Buddha. Il est visiblement ajouté après coup, car il vient buter plutôt malencontreusement le départ du perron de la façade E. De nombreuses tuiles vernissées aux tons verdâtres, encore entières, les unes demi-cylindriques, les autres à fond trapézoïdal, plates et relevées sur les bords, formant rigoles pour l'écoulement des eaux, ont été retrouvées et témoignent que, suivant l'usage, le temple était en bois, recouvert par une toiture.

On a rencontré également dans les décombres des *seṅ* [1] qui proviennent sans doute des socles d'échiffres bordant les perrons du sanctuaire.

Les perrons N. et E. viennent buter tout contre le départ des escaliers des sanctuaires latéraux.

---

(1) Nous employons de préférence le mot « seṅ » au mot « lion » en raison du caractère à moitié fabuleux de cet animal chez les Khmèrs, caractère qui rend ses représentations si différentes de la nature.

Un fait curieux à relever est que les deux soubassements supérieurs de l'édifice central, dont le parement extérieur est en grès et mouluré, cachent un second soubassement intérieur en latérite également profilé qui apparaît à nu en certains endroits par suite de la chute du mur de soubassement en grès (fig. 1).

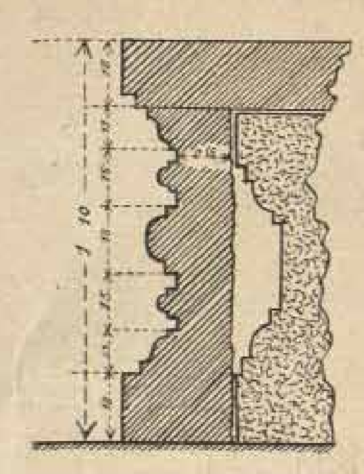


Fig. 1. — MONUMENT 486; ÉDIFICE CENTRAL : COUPE A-B

Echelle : 0 m. 05 par mètre.

Les superstructures de l'édifice sont écroulées sauf dans les porches E. et S. où une partie des voûtes est encore en place ; l'intérieur du temple est obstrué par les décombres.

2° *Sanctuaire Sud.* — Très ruinée, la cella, qui n'était ouverte que sur la face E., s'élève sur un seul soubassement en grès mouluré de 1 m. 20 de hauteur au-dessus du soubassement commun ; un perron central donne accès, sur les quatre côtés, au sanctuaire bien que les trois faces S., O. et N. n'aient eu que des fausses portes. Un énorme ficus après avoir renversé les parois O. et S. maintient encore par ses racines une partie des faces N. et E. dont l'angle est même soulevé par leur étreinte.

La porte orientale est encadrée de pilastres semblables à ceux du sanctuaire central ; le fronton et les colonnettes ont disparu ; une pierre encore en place appartenant au fronton de la face N. indique que ce fronton était encadré par un corps de nāga dont les têtes s'épanouissaient aux extrémités latérales : des fragments de nāga sont encore épars sur le sol. Le linteau a disparu complètement.

Le haut de la fausse porte N. est entièrement masqué par les racines du ficus. Il serait intéressant de voir si le linteau à cet endroit existe encore, mais pour cela il faudrait enlever l'arbre et ce serait achever la ruine des parties restées debout de cet édicule.

Tout autour on trouve un assez grand nombre de débris d'antéfixes décorées de dvārapālas ; à l'intérieur on peut voir une pierre portant en graffito un éléphant. Sur un débris de fronton on remarque un roi, dont la tête manque, assis à la javanaise et qui tient une massue de la main droite ; il est vêtu d'un pagne et porte des bracelets et des bijoux ; il se détache sur un fond décoré de fleurs.

3° *Sanctuaire Nord.* — Semblable au précédent comme plan, il ne possède aussi qu'un seul soubassement en grès mouluré, de 0 m. 80 de haut sur le soubassement commun, et un perron d'accès à chaque face. La fausse porte S., encadrée de deux pilastres, offre un seul panneau décoré d'un Buddha debout, une main levée à hauteur de la poitrine. Fronton, linteau et colonnettes ont disparu. La fausse porte O. a gardé le bas de son fronton orné d'un Buddha assis, attestant la terre, sous une arcature en nāga. Les autres faces ne sont plus qu'un

éboulis informe ; quelques blocs sculptés semblent indiquer pour le fronton de la fausse porte N., un décor semblable à celui de la fausse porte O.

Une assez belle statue en grès, de 0 m.80 de hauteur, représentant le Buddha

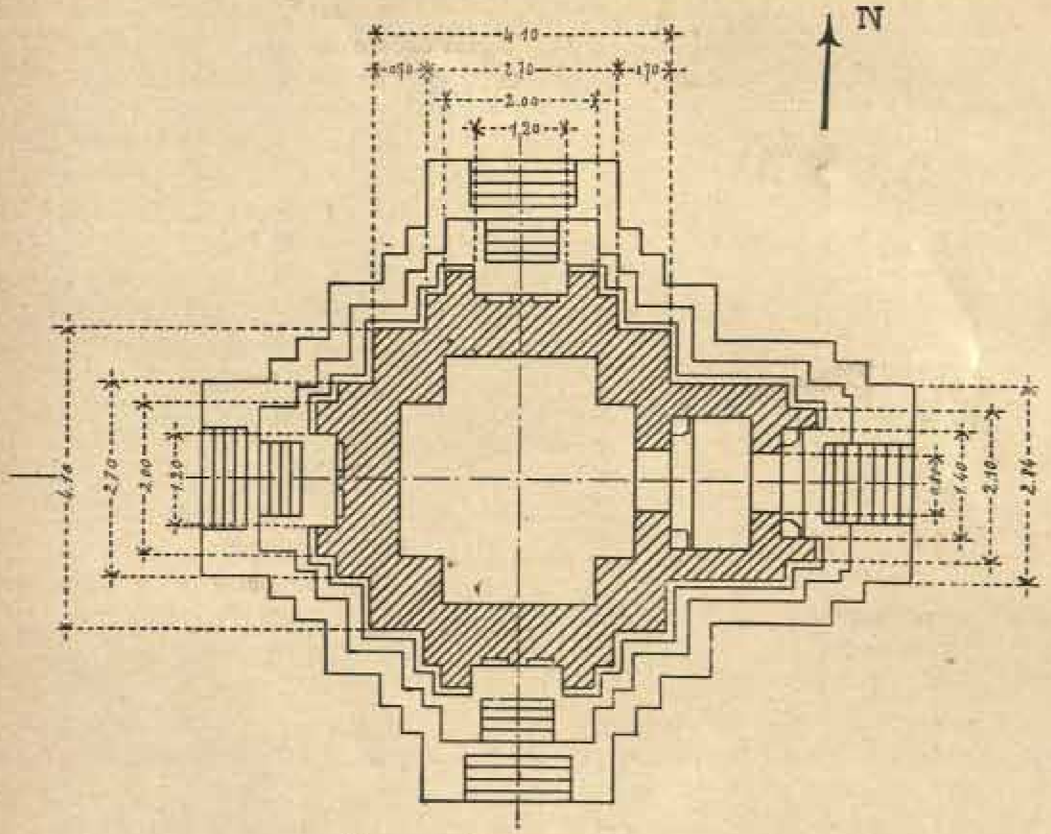


Fig. 2 — Monument 487. Plan.
Échelle : 0 m. 01 par mètre.

méditant, assis sous un chaperon de têtes de nāgas, a été découverte près de la terrasse en saillie sur la face E.

Un cordon de latérite mesurant 32 mètres N.-S. sur 45 mètres E.-O. enferme les trois édicules et délimite l'emplacement de la pagode bouddhique qui utilisa ces sanctuaires à une époque impossible à déterminer.

MONUMENT 487.

Ce sanctuaire, très brièvement mentionné par M. de Lajonquière d'après le lieutenant Ducret (*Inv.* III, p. 75), mérite une description plus exacte et plus serrée, aussi bien par sa mouluration et par sa sculpture assez soignées que par l'inscription inédite qui fut découverte en ce point.

Ce petit monument en grès est sur plan carré, avec avant-corps formant porche sur la façade orientale, la seule qui soit ouverte, les trois autres faces étant constituées par des murs pleins décorés de fausses portes (fig. 2). C'est sur le montant S. de l'unique porte d'accès que se trouve l'inscription ; une termitière, qu'il a fallu enlever afin de pouvoir en prendre l'estampage, la recouvrait presque entièrement ; il est regrettable que la surface de la pierre, fortement écaillée par suite de son séjour dans l'humidité de la terre, rende la lecture des caractères encore visibles assez difficile.

Le sanctuaire s'élève sur un double soubassement aux profils de moulures habituels : bandeaux, doucines et tore médian, avec décor de feuillages, lotus et rosaces dont le relief, surtout dans les parties basses, a beaucoup souffert de la végétation (pl. V et VI).

Le soubassement inférieur, enterré presque en entier, mesure environ 1 m. 50 de hauteur ; le second (fig. 3) a une hauteur totale de 0 m. 92 ; un escalier d'accès avec socles d'échiffres interrompt ce soubassement devant chacune des faces.

Fig. 3. — Monument 487.
Détail du soubassement supérieur.

Echelle : 0 m. 05 par mètre.

La base du mur du sanctuaire porte des moulures décorées analogues à celles des murs de soubassement ; la corniche qui couronnait ce mur ne subsiste plus que sur l'angle S.-E. Toute la partie haute s'est effondrée, à l'exception du fragment de la voûte qui surmonte l'entrée orientale, et l'intérieur est en grande partie obstrué par les décombres.

Les fausses portes sont simplement composées d'un cadre et de deux panneaux sans décor, séparés par un meneau à boutons carrés ; les pilastres latéraux ne sont plus indiqués que par leurs bases ; enfin les colonnettes à bagues subsistent seulement dans le porche d'entrée à l'Est. Les faces extérieures N. et S. des murs latéraux de ce porche sont décorées du motif des fausses fenêtres à balustres dont le tiers inférieur est seul visible sous un store baissé, motif si souvent répété et inventé sans doute par un sculpteur que rebutait la difficulté de tailler en pleine pierre un balustre rond, impossible à tourner comme ceux des baies ajourées.

Parmi les pierres écroulées, entassées autour des soubassements, un certain nombre présentent des sculptures de sujets mythologiques et proviennent des frontons qui décoraient les façades au-dessus des portes et des fausses portes.

L'une d'elles (pl. VII *A*) représente un Viṣṇu à quatre bras dont la tête a été bûchée, tenant une massue devant la poitrine et enjambant un quadrupède au corps allongé ; une femme agenouillée devant lui soutient son pied droit ; d'autres figures accroupies, peu visibles, car la pierre est assez détériorée, et une danseuse céleste complètent la scène. On distingue au-dessous la partie supérieure d'une rangée de petits orants.

Sur un autre fragment de fronton un peu mieux conservé (pl. VII *B*), on voit une divinité — peut-être Çiva — dansant en tenant sa çakti sur un genou ; il porte une coiffure cylindrique et a les reins ceints d'un pagne. Autour de lui des figures dansantes de tailles différentes s'encadrent dans l'arc trilobé du fronton. Au pied du perron, un bas-relief assez abîmé représente Viṣṇu à quatre bras couché sur le serpent Ananta ; une femme lui tient les jambes ; au-dessous se voit une rangée de têtes appartenant sans doute à des orants. A signaler également un bodhisattva à quatre bras assis à l'indienne ; son chignon cylindrique porte une figurine ; une de ses mains élève en l'air un collier ; une autre repose sur son genou, la paume ouverte montrant le cakra ; une autre tient une sorte de planchette étroite ; la quatrième est cassée. On rencontre encore quelques débris de statues sans importance ainsi que des antéfixes sculptées de dvārapālas.

Enfin il reste à noter une pierre curieuse, en forme de borne, portant un bas-relief sur chaque face et surmontée d'une stèle également décorée de bas-reliefs ; l'ensemble a une hauteur totale de 1 m. 46 (pl. VIII). Elle paraît consacrée aux avatars de Viṣṇu.

Sur les faces de la borne, mesurant 0 m. 40 de large sur 0 m. 75 de haut, sont représentés les sujets suivants :

1re *face*. — Deux personnages debout à têtes d'animaux et coiffés d'un chignon cyclindrique : les corps ont presque disparu dans les cassures de la pierre ; l'un à tête de lion est sans doute Narasiṃha.

2e *face*. — Viṣṇu couché sur Ananta : de son nombril s'élève la tige de lotus dont la fleur épanouie renferme un Brahmā à quatre bras.

3e *face*. — Un personnage (Viṣṇu ?) debout, à huit bras, coiffé d'un chignon cylindrique, tenant une massue ; la moitié inférieure du corps est très-abîmée.

4e *face*. — Viṣṇu à quatre bras sur les épaules de Garuḍa : à sa gauche on voit un sanglier (Varāha) et au-dessus une petite figurine flottant dans l'air (la Terre ?).

La stèle, qui mesure 0 m. 36 de largeur sur 0 m. 71 de hauteur, représente d'un côté Kṛṣṇa, coiffé du mukuṭa à trois pointes, élevant le bras droit au-dessus de sa tête pour soutenir le mont Gōvardhana : il est vêtu d'un simple langouti. De chaque côté de ses pieds se voient un quadrupède et un

personnage accroupi (bétail et berger ?). L'autre face représente Viṣṇu en Rāma, debout, coiffé du mukuṭa cylindrique et vêtu d'un langouti ; il tient un arc de la main droite.

Le caractère vichnouique du monument semble se dégager de toutes ces sculptures : l'inscription, plus lisible, aurait peut-être pu préciser ce point.

Çà et là on trouve plusieurs petits piédestaux avec cuvettes à ablutions de forme quadrangulaire du type ordinaire.

TERRASSES BOUDDHIQUES.

Avant d'entrer dans la description des différentes terrasses que l'on trouve parsemées absolument au hasard à l'intérieur de l'enceinte d'Añkor Thom, je crois devoir résumer les caractères essentiels qu'elles présentent et les éléments qui les constituent.

Ce terme de « terrasse », que j'ai conservé parce qu'il est consacré par l'usage et employé dans divers ouvrages, ne me paraît pas convenir d'une façon stricte aux anciens emplacements de temples bouddhiques dont il va être question. Le mot « terrasse » s'applique très justement à la levée de terre qui longe l'enceinte orientale du Palais d'Añkor Thom, connue sous le nom de Terrasse d'honneur ou de Terrasse des éléphants, car cette construction est complète par elle-même et se présente dans son intégrité ; les quelques ouvrages qui pouvaient la surmonter ne devaient être qu'accessoires et nullement essentiels.

Il n'en est plus de même pour les remblais que nous rencontrons dans les anciens monuments bouddhiques et qui ne formaient qu'un simple soubassement à des édifices, aujourd'hui disparus il est vrai, mais qui n'en constituaient pas moins la partie principale de la composition. Il va sans dire que le mot « chapelle », employé quelquefois pour désigner ces mêmes emplacements sacrés, est encore plus inexact, car ce mot évoque une idée de sanctuaire très fermé. Or une des grandes différences qui séparent les édifices brahmaniques des édifices bouddhiques, c'est que ces derniers sont beaucoup plus ouverts, plus accessibles à la foule des fidèles et par suite moins surélevés.

Ces réserves faites une fois pour toutes, je continuerai à employer le mot « terrasse ».

La plupart des emplacements de temples bouddhiques retrouvés à Añkor Thom ne se présentent plus à l'heure actuelle que comme de simples surélévations de terrain, ne dépassant guère 1 mètre de hauteur ; leur mur de soutènement enfoui sous les apports de la végétation et le fouillis des plantes est à peine visible, quand il n'est pas démoli par l'action des racines ; aucune fondation d'ailleurs ne leur permettait de résister au ravinement des eaux de pluie. Quant aux petits édicules qui accompagnaient le temple lui-même, il n'en reste plus que des amas informes de matériaux avec, çà et là, quelques assises de base encore en place, à peine suffisantes parfois pour pouvoir en relever le plan.

L'ensemble même des matériaux qui constituaient les parties hautes des susdits édicules a disparu presque partout ; sans doute ont-ils été enlevés pour être utilisés ailleurs et servir à de nouvelles constructions. Cet emprunt de pierres fait à d'anciens monuments pour en construire de nouveaux se retrouve très-fréquemment dans les édifices d'Aṅkor ; en maints endroits, des blocs laissent voir sur le parement intérieur une mouluration ou un décor sculpté qui trahit le réemploi. Les terrasses bouddhiques ne font pas exception et j'aurai l'occasion de signaler plus d'une fois des pierres, dont le décor s'apparente aux plus beaux monuments de l'époque classique, enfouies en fondation ou servant de bordure de terrasse, après avoir été retaillées.

Une des grandes causes de ruine fut la démolition partielle qu'entraîna la recherche des trésors enfouis dans le sous-sol, suivie de l'enlèvement d'une partie des matériaux. Ces démolitions et ces excavations furent pratiquées visiblement aux endroits fixés par la tradition et l'usage pour enfermer sous terre ces dépôts, principalement à l'emplacement du piédestal supportant l'image du Buddha, c'est-à-dire au centre même du sanctuaire ; elles ont provoqué la chute des murs et offert un terrain propice à la végétation qui achevait l'œuvre de destruction. Il est donc souvent difficile de deviner la destination de ces édicules annexes dont les blocs écroulés font, pour ainsi dire, corps avec les arbres qui ont poussé sur leur emplacement.

D'après des débris de statues et les sculptures assez soignées de certaines pierres, il se peut que, parmi ces édicules, quelques-uns aient été primitivement des sanctuaires brahmaniques et qu'ils aient été utilisés postérieurement par le culte bouddhique, comme on a pu en voir un exemple dans le monument 486.

En résumé on peut ramener le type de ces emplacements bouddhiques aux éléments suivants : une première plateforme rectangulaire orientée E.-O. ; sur celle-ci une seconde de construction généralement plus soignée ; elle correspond au ព្រះវិហារ *práḥ vihār* ou sanctuaire bouddhique proprement dit ; il est accusé à l'extrémité O. par la statue du Buddha sur un piédestal en maçonnerie plus ou moins surélevé qui constitue ce que les Cambodgiens appellent le បល្ល័ង្ក *bàlăṅ*. Cette image du Buddha était entourée, comme elle l'est encore de nos jours dans les pagodes, de statues de moindre importance, parmi lesquelles figuraient souvent des divinités brahmaniques ; une des plus fréquentes et qui est restée populaire au Cambodge est l'image de Gaṇeça ព្រះកេនេស *práḥ Kĕnés*.

Dans le langage indigène courant, ces plateformes plus ou moins surélevées portent le nom de ខឿន *khươn*, mot qui signifie « terrasse » et « margelle » à la fois ; un perron, accompagné parfois d'un décrochement en saillie, marque l'accès du temple sur la face E.

Le práḥ vihār a son emplacement nettement marqué aux quatre angles et dans les axes par des pierres plates, posées debout et accouplées, à plusieurs mètres du mur de soubassement. Ce sont les ស៊េមា *semà*, sorte de stèles, parfois décorées d'un bouton de lotus sur la tranche supérieure arrondie en forme d'accolade, qui jouent le rôle de bornes pour délimiter l'enceinte sacrée.

Ces seize semàs sont de dimensions assez variables, mais leur place est constante. Dans les pagodes modernes, il y a un dix-septième semà, le ស៊េមា គល់ *semà Kĕl* ou pierre d'érection, enfoncé assez profondément dans le sol devant le bàlăñ. Je n'en ai pas retrouvé dans les quelques fouilles que j'ai faites à cet endroit ; par contre les coulis ont parfois découvert en ce point de petits récipients, soit en métal soit en terre cuite, dont certains contenaient des fragments d'ossements calcinés.

Une particularité, relevée dans ces anciens práḥ vihār de l'enceinte d'Aṅkor Thom et dont je n'ai retrouvé aucune trace dans les pagodes modernes, est la présence d'une allée dallée de deux mètres de largeur longeant le côté S. de la terrasse et s'arrêtant au bàlăñ. Cette travée latérale formant bas côté et dont on ne retrouve pas la symétrique du côté N. peut s'expliquer ainsi : dans les cérémonies bouddhiques au Cambodge il est dans la tradition des bonzes de se tenir en avant et à gauche en regardant l'autel pour réciter leurs prières. On peut donc voir dans cette partie dallée, parfois légèrement exhaussée, l'emplacement réservé aux bonzes (1).

Le temple lui-même, dont on ne retrouve plus que des débris de tuiles et de briques jonchant le sol, devait être construit en matériaux légers ou en bois comme à l'époque actuelle.

Parmi les édicules annexes, il faut citer d'abord celui qui se retrouve dans toutes les bonzeries modernes, le ចេតិយ *cetdĕi*, qui correspond au stūpa de l'Inde et qui contient le plus souvent des cendres ; mais, à part la terrasse de Tép Praṇaṃ où on en trouve toute une série alignée sur trois côtés très-régulièrement, la plupart des autres terrasses bouddhiques n'en offrent plus de vestiges bien nets.

Un autre édicule, mais toujours réduit à trop peu de chose pour qu'on puisse affirmer d'une façon certaine sa destination, est le ព្រះធាតុ *práḥ thāt*, sorte de pràsàt à soubassement carré contenant une cellule intérieure fermée par

---

(1) [L'hypothèse se confirme peut-être de ce fait que dans les pagodes laotiennes de Luang-prabang il existe toujours de ce côté une large banquette relevée de trente à quarante centimètres réservée aux bonzes. — H. P.]

une porte et destinée à recevoir tous les débris de satras, statues et autres objets du culte hors d'usage, que leur caractère sacré interdisait de jeter au rebut. Il se peut aussi qu'on y ait renfermé parfois des dépôts d'argent versés par les fidèles pour la bonzerie, ce qui explique l'état de dévastation où nous les trouvons actuellement. Je n'ai rencontré un exemple de prăḥ thāt qu'à Phnom-penh au Vat Unalôm : il se présente sous l'aspect d'une chambre en maçonnerie de pierre, couverte de la toiture dite មណ្ឌប *mondăp* et surélevée par une terrasse dallée, à l'Ouest et très proche du prăḥ vihār. Ce prăḥ thāt, qui remonte, paraît-il, à une date assez ancienne, a été flanqué il y a une trentaine d'années de deux constructions latérales qui le masquent presque complètement [1].

Sans doute, de même que dans les bonzeries modernes, d'autres édifices devaient accompagner et entourer le sanctuaire, salles de réunion et de prêche, bibliothèques, cellules des bonzes, etc. ; mais comme ces édifices étaient en matériaux légers, s'il en reste quelque chose, ce ne peut être que quelques débris de briques et de tuiles épars dans la brousse.

On retrouve encore quelquefois, assez près de ces emplacements bouddhiques, le bassin qui a été creusé pour fournir d'abord le remblai et ensuite l'approvisionnement d'eau nécessaire aux bonzes. Ces bassins rectangulaires sont désignés par le mot ស្រះ *sraḥ* quand les bords sont maçonnés ; ils sont le plus souvent en gradins, et l'on peut en voir des exemples à Aṅkor Thom à l'Est des Tours dites Prâsàt suor prat. Ils reçoivent le nom ត្រពាំង *trapăṅ* quand ils se présentent sous l'aspect d'une mare plus ou moins desséchée.

Je commencerai ces descriptions par les terrasses les mieux conservées et les plus importantes : cette énumération fastidieuse a surtout l'intérêt de fixer des emplacements qui disparaîtront à nouveau dans la brousse. Leur souvenir devait être préservé cependant, car ils pourront peut-être contribuer à établir l'histoire de la grande ville et de ses constructions.

---

[1] Les deux petits monuments décrits par M. Parmentier dans son *Complément à l'Inventaire des monuments du Cambodge* (*BEFEO.* XIII, 1, p. 39) et dont un figure dans l'*Inventaire*, I, p. 296, au n° 290, appartiennent peut-être à cette catégorie d'édicules.

Il est à remarquer que ce terme prăḥ thāt (orthographié praḥ theat) se rencontre assez fréquemment dans le tome I de l'*Inventaire* et que la plupart des édifices ainsi désignés sont situés à proximité de bonzeries bouddhiques soit modernes, soit disparues.

TERRASSES BOUDDHIQUES ANCIENNEMENT CONNUES.

Terrasse bouddhique n° 1.

Cette terrasse décrite par M. de Lajonquière dans le tome III de l'*Inventaire* au n° 480, p. 65, est par ses dimensions et ses vestiges de construction, la plus importante de toutes celles retrouvées jusqu'ici : elle est située au sud de l'avenue conduisant à la Porte de la victoire et à l'Est du *srah Tà sĕt* ស្រះតាសិត.

Quelques dégagements et sondages m'ont amené à trouver de nouveaux éléments de construction et une borne quadrangulaire avec inscriptions qui ne figurent pas dans l'*Inventaire* ; on peut donc en compléter la description de la façon suivante. La première enceinte extérieure *A* (voir pl. IX) orientée E.-O. est constituée par un mur en latérite, avec chaperon, qui délimite un enclos divisé en deux cours inégales ; elles sont séparées par un seuil en latérite *E* de 0 m. 40 de hauteur avec deux passages d'écoulement d'eau *G* aux extrémités. Il semble donc que ces deux cours aient été prévues à des niveaux différents, le sol s'élevant progressivement suivant l'usage en allant de l'Est à l'Ouest.

Une seule porte interrompt le mur d'enceinte au centre de la face E. ; elle est actuellement marquée par deux ressauts en hauteur du mur en latérite formant pilastres sur un mètre de longueur et un perron de trois marches avec murs d'échiffre en latérite également. La porte devait être constituée par un cadre en grès mouluré dont les pierres, taillées d'onglet aux extrémités, se retrouvent sur le sol à l'intérieur de l'enceinte.

Dans la première cour, on ne rencontre aucun vestige de construction. Dans la seconde, sont réunis les éléments très-ruinés du temple proprement dit. D'abord une terrasse *B*, mesurant 17 m. 20 sur 60 mètres, surélevée de 0 m. 90 et entourée par un mur de soutènement en grès, à laquelle donne accès un perron sur le côté E. A l'intérieur de cette terrasse, on trouve des fondations de murs en grès, qui viennent affleurer le sol et qui devaient former une suite de plateformes de plus en plus élevées ; elles conduisaient à l'emplacement du práḥ vihār. Les bases des murs ainsi retrouvées sont constituées par des blocs en réemploi avec leur parement interne mouluré et même décoré par endroits. C'est à l'extrémité O. de la première plateforme orientale en *H* qu'a été découverte la borne parallélipipédique en grès d'une hauteur totale de 0 m. 60 et de 0 m. 30 × 0 m. 40 de section, portant sur ses quatre faces des traces d'inscriptions ; malheureusement deux des faces sont absolument illisibles par suite de l'usure du grès, resté dans le sol en contact avec des racines, et rongé par l'humidité ; une troisième face offre quelques lettres lisibles et la quatrième, qui se trouvait sur le dessus quand on a déterré la borne, présente 12 lignes

d'écriture carrée de o m. 015 de hauteur dont on pourra peut-être déchiffrer une partie.

L'emplacement du práḥ vihār est très-nettement marqué à l'extrémité O. par une plateforme carrée en grès ; sur celle-ci devaient s'élever le bàlăñ et l'idole dont on ne retrouve que quelques fragments épars ; quelques marches devaient y donner accès. Dans l'espace précédant à l'Est cette plateforme, on distingue sur le côté S. la travée latérale *I* légèrement surélevée et dont la ligne de bordure est constituée par des pierres en grès taillées et moulurées, ornées de feuilles de lotus et d'une ligne de perles. Cette ornementation n'est pas continue et cesse un peu avant l'extrémité E. A la suite de cette terrasse réservée au temple, comme l'indique nettement les doubles semàs traditionnels aux angles et aux centres des côtés, on trouve un soubassement de pyramide *D* sur laquelle on distingue des bases de sculptures, en simple épannelage, qui peuvent avoir été des départs de cariatides : c'est à tort que M. de Lajonquière croit y voir un autel bouddhique, car les nombreux débris de statues trouvés sur la plateforme voisine, à l'emplacement du bàlăñ, et les semàs du pourtour ne laissent aucun doute à ce sujet : l'édicule *D*, dont les quatre faces sont pareilles, sans indication de perron pour y accéder, devait être un četdĕi dont la partie supérieure a disparu lors des investigations des chercheurs de trésor, car le centre ne forme plus qu'une excavation.

Parmi les débris de statues, se trouvent quelques bustes bouddhiques, la tête du Buddha qui devait être érigé sur le bàlăñ et qui mesure un mètre de hauteur, et des semàs décorés de bas-reliefs bouddhiques de facture très-médiocre. Près de la porte d'entrée E. on a trouvé, très-grossièrement ébauchée, une main, la paume en l'air, mesurant o m. 60 × o m. 30.

Dans la partie S. du muret en latérite *E* séparant les deux cours, furent dégagées du sol quelques blocs de grès moulurés et un fragment de bas-relief qui provient probablement de la partie latérale d'un fronton ; il représente une divinité à trois têtes et à mille bras, agenouillée et inclinée en posture d'adoration, sous un rinceau décoratif. Les fouilles ont mis à jour un petit pot en terre cuite émaillée en blanc.

Terrasse bouddhique n° 2.

Cette terrasse, qui figure sur les plans d'Añkor Thom ainsi que la précédente, est comprise dans le n° 488 du tome III de l'*Inventaire*. Commaille la mentionne dans un de ses rapports dont un extrait figure au *BEFEO.*, VIII, p. 290. Elle est située au Nord de l'avenue conduisant à la Porte de la victoire, à l'Est du *sraḥ andón* ស្រះ អណ្ដូង et presque symétriquement à la terrasse n° 1 par rapport à l'avenue. Les indigènes la désignent sous le nom de ព្រះ ពាន

ៜ ហារ *prâḥ hār* (1) *prâm buon lvêñ*, « le sanctuaire aux neuf chambres », sans que rien dans le plan justifie cette appellation.

Elle est orientée E.-O. et mesure 59 mètres sur 16 m. 50 (pl. X) ; elle est entourée de semàs aux places habituelles et surélevée d'un mètre environ au-dessus du sol, avec un soubassement en grès très-fruste ; on y accède à l'Est par un perron de deux mètres de largeur : sur cette terrasse, s'élève l'emplacement du prâḥ vihār exhaussé de 0 m. 60 et que désigne encore un grand Buddha en grès, assis, analogue par la taille à celui de Tép Praṇam ; il n'en subsiste en place que la partie inférieure et le socle, en grès mouluré et décoré, de 0 m. 70 de hauteur. La tête non achevée gît à côté, ainsi que la pierre taillée en uṣṇīṣa qui devait surmonter le crâne. Tout autour on rencontre des débris assez nombreux de statuettes, des antéfixes décorées, un gaṇeça accroupi à l'indienne, de 0 m. 50 de hauteur et une pierre en tronc de cône avec base ronde moulurée de 0 m. 55 de haut, évidée à l'intérieur.

On ne voit aucune trace de muret doublant le mur de la terrasse pour constituer la travée latérale S. réservée aux bonzes.

L'emplacement surélevé du prâḥ vihār se décroche pour former une saillie à l'Est et porte encore des traces d'une balustrade en corps de nāga dont subsistent plusieurs fragments assez importants. Le motif des abouts de cette balustrade développant les têtes du nāga encadre un garuḍa dressé lui-même sur un petit nāga tricéphale. L'envers de ces abouts représente également des têtes de nāga entourant un petit motif central qui est malheureusement très-abîmé. Des señs encore debout devaient également participer à la décoration de l'entrée E.

A 9 mètres à l'Ouest de la terrasse proprement dite, on trouve un édicule dont le soubassement carré, en latérite, de 7 m. 50 de côté est presque entièrement enfoui dans le sol. Il est mouluré (voir coupe *CD*) et mesure 2 m. 20 de hauteur ; il se décroche à l'Est pour former un perron, également mouluré, seules les amorces des deux murs latéraux s'en sont conservées. Des traces de mortier de chaux sont encore visibles sur la pierre en plusieurs endroits.

Sur ce soubassement, en assez bon état, subsistent quelques vestiges de la base moulurée d'un petit pavillon en latérite, sur plan cruciforme avec ressaut d'angle sur les diagonales. Quatre perrons minuscules donnent accès aux quatre faces. Le centre de cet édicule a, suivant l'habitude, été démoli et fouillé et les matériaux enlevés, ou détruits s'ils étaient en bois, hypothèse probable étant données les faibles dimensions de ce pavillon. Une pierre plate restée encore en place comme une assise de base à l'angle N.-O. peut avoir été le dé supportant un pilier ou un poteau, soutien d'une charpente légère.

A proximité du perron E., on trouve, gisant, un señ et des blocs de grès sculptés de personnages ou de nāgas.

---

(1) Abréviation indigène du mot *prâḥ vihār*.

A 2 m. 40 à l'Ouest de cet édicule, se dresse un massif octogonal en latérite dont la base, cachée presqu'en entier par la terre et les décombres, révèle une taille et un appareillage assez soignés (voir coupe *AB*). Ce motif construit sur un trottoir en latérite de forme carrée constituait le soubassement d'un édicule ; c'était sans doute un četdëi, car les parties hautes font défaut et le centre a été fouillé. Ce soubassement, haut de 2 mètres et dont le parement vertical se dresse sans la moindre moulure, n'a pour tout motif qu'un rectangle en creux sur chaque face de l'octogone. Sur cette base, on retrouve encore en partie deux assises moulurées, en latérite, de plan également octogonal. On doit supposer que le monument devait passer de cette forme octogonale à la forme circulaire dans les parties supérieures, sans cependant pouvoir l'affirmer, aucune des pierres retrouvées dans les déblais n'étant venue confirmer cette hypothèse.

Un fait montre le soin apporté à la construction de cet édifice : les pierres des assises supérieures encore en place portent des évidements destinés aux fers plats de scellement en double T si fréquents dans la construction khmère bien qu'ici l'utilité de ces fers ait été nulle (voir détail d'assemblage).

C'est derrière la statue du Buddha que se trouve la pierre cubique décorée sur sa face supérieure d'une roue de la loi ; Commaille en a donné la description suivante : « pierre de grès, portant quelques moulures, formant le socle d'une roue ornée... Entre les rayons sont sculptés des boutons de lotus, dominant deux feuilles adossées et trois autres plus basses, coupées par la roue. »

Terrasse bouddhique n° 3.

Cette terrasse est située au Nord de la route qui conduit à la Porte de la victoire et presque à la hauteur du monument 487. Elle est orientée à l'Est et est constituée par les deux plateformes habituelles superposées.

La plateforme inférieure mesure 33 mètres sur 17 ; le mur de pourtour en grès, mouluré d'un seul bandeau à la partie supérieure, a un mètre de hauteur. On y accède à l'Est par un perron de 1 m. 50 de largeur, bordé de deux socles d'échiffre de 1 m. 80 ; cet escalier fait, sur le mur de la terrasse, un décrochement de deux mètres. A dix mètres à l'Ouest de ce perron, la deuxième plateforme correspond au prâḥ vihār ; surélevée de 0 m. 80, elle est constituée par un mur de pourtour en grès, mouluré d'un profil composé d'un bandeau et d'un quart de rond, qui se répètent symétriquement par rapport à un axe horizontal. Cette deuxième plateforme mesure 17 mètres de longueur sur 7 m. 50 de largeur ; elle se décroche à l'Est pour former un avant-corps de 3 mètres sur 3 mètres dont le niveau paraît légèrement inférieur. Le muret, ou plutôt le seuil en pierre qui double sur 2 mètres de longueur le mur S., en formant une travée latérale en avant du bàlăn, est très-nettement visible et encore précisé par un minuscule perron d'accès dont on retrouve la trace à l'extrémité orientale.

A la place habituelle, à l'Ouest de la plateforme, le piédestal du bàlăñ, en latérite moulurée, est encore apparent, mais l'état de la pierre fortement rongée ne permet guère de reconstituer le profil ; il est probable que ce piédestal était recouvert d'enduit ; cependant rien ne permet de l'affirmer. Il mesure 2 mètres de côté environ sur 1 m. 15 de hauteur et repose sur un dallage en grès. Il ne supporte plus que des statuettes et fragments bouddhiques insignifiants, ainsi que des débris d'antéfixes.

Au pied du bàlăñ furent mis à jour un vase en terre cuite (pl. XI *F*) et une boîte cylindrique avec couvercle en métal dit *toñ dèñ*, renfermant l'un et l'autre des os calcinés. Le vase mesure 0 m. 065 de haut et sa panse a 0 m. 07 de diamètre, la boîte a pour les mêmes dimensions 0 m.035 et 0 m.037. Une petite coupelle en toñ dèñ a été également retirée des fouilles.

Les semàs aux places habituelles limitent l'emplacement du práḥ vihãr.

A une vingtaine de mètres du perron E., on a trouvé sur le sol deux señs brisés en plusieurs morceaux et un peu plus au Sud un autre intact, assez court et de forme trapue, de facture médiocre comme d'ordinaire.

Terrasse bouddhique n° 4.

Située au Nord de l'avenue qui relie le Bayon à la Porte des morts et au Sud du ត្រពាំង អន្ទង់ *trapãñ antòñ*, elle comprend un premier exhaussement de terrain, très-peu surélevé au-dessus du sol environnant, mesurant près d'une centaine de mètres dans la direction E.-O. sur 36 mètres de largeur ; un mur de quelques assises, partie en latérite, partie en grès, lui sert de soutènement.

La plateforme consacrée au práḥ vihãr présente en plan quelque analogie avec la terrasse de Tèp Praṇam ; son extrémité occidentale est découpée en forme de croix (voir pl. X). Le mur de soubassement en grès très-soigné a gardé ses moulures en bon état ; il mesure 1 mètre de hauteur du côté oriental en *C* et 2 mètres à la partie en croix *B*.

On accède par un unique perron qui forme saillie sur le côté E. et on se trouve sur une première plateforme *C* sur laquelle devait s'élever le sanctuaire en *D*. Son emplacement est reconnaissable au double cordon de latérite formant bas côté au Sud et donnant accès au bàlăñ marqué par le défoncement du sol traditionnel qu'entourent quelques assises de la même pierre. Quelques débris de statues bouddhiques, un gaṇeça, des morceaux de tuiles précisent encore la destination de ce lieu.

Entre le perron et cet emplacement *D* on voit une excavation où se trouvent en désordre quelques blocs de grès et de latérite ; ils semblent indiquer qu'il devait y avoir là un motif ou un édicule qui n'a pas laissé indifférents les pilleurs de trésor, mais il est impossible dans l'état actuel de donner un renseignement quelconque sur sa forme et sa destination.

Par contre, on ne trouve pas le moindre vestige de construction sur la partie en croix *B* non plus que de traces d'excavations ou de fouilles. Quelques débris de tuiles jonchent le sol, mais aucun fragment sculpté ne vient révéler la présence de la statue du Buddha que l'on rencontre à cet endroit sur la terrasse de Tép Praṇaṃ. Un petit piédestal avec cuvette à ablutions, à demi-enterré, a été la seule pièce découverte en ce point.

A quelques mètres au Sud du perron de la terrasse *C*, s'élève un tumulus *E* où quelques pierres encore en place semblent indiquer une base d'édicule ; peut-être fût-ce un četdĕi, comme pourraient le laisser supposer quelques blocs de grès, taillés en épannelage de forme ronde, qui gisent à côté et qui devaient appartenir au couronnement de ce petit monument.

A une quinzaine de mètres à l'Ouest de la partie en croix *B* et un peu rejeté au Nord de l'axe de la terrasse, on trouve un socle mouluré en grès de forme carrée *A* de 3 m. 50 de côté, avec un petit escalier d'accès encore en place sur la face N. ; cette terrasse devait servir de soubassement à un petit prăsăt dont les parties hautes ont disparu.

Les semàs aux places habituelles limitent l'emplacement de la terrasse cruciforme.

Groupe n° 5.

Au Sud de l'avenue qui aboutit à la Porte des morts, et à peu près à égale distance entre cette dernière et le Bayon, sont plusieurs emplacements bouddhiques dont un seul — le plus à l'Ouest — figure sur le plan des lieutenants Buat et Ducret.

Le premier que l'on rencontre en venant du Bayon, et qui n'est situé qu'à une centaine de mètres à peine de la route, est une plateforme très-peu surélevée (0 m. 60 de hauteur) et orientée E.-O. mesurant 14 mètres sur 7 mètres.

On voit encore du côté Sud la base du mur en latérite qui limitait la travée latérale réservée aux bonzes. L'accès de la plateforme est marqué à l'Est par un vestige de perron dont il ne subsiste qu'un socle d'échiffre en latérite. A l'extrémité occidentale, un reste éventré de base d'autel indique le bàlăṅ sur lequel s'érigeait le Buddha.

A 10 mètres à l'Est, mais non axés, on remarque les restes d'un četdĕi ; de celui-ci, il ne subsiste plus en place qu'une partie de la base carrée, en latérite, de 3 mètres de côté sur 1 m. 30 de hauteur. Non loin de là gisent sur le sol la plupart des blocs de grès taillés qui formaient la pointe du couronnement et un seṅ de même matière. De 1 m. 60 de hauteur, il a le corps intact mais sa face est détruite.

A 300 mètres à l'Est se trouve une mare appelée par les indigènes ត្រពាំង រោង ដំរី *trapăṅ rôṅ damrĕi* ; à l'Ouest de celle-ci une surélévation devait correspondre à un ancien temple bouddhique dont il ne reste plus grand'chose.

Ce terre-plein, par exception orienté N.-S., mesure approximativement 30 mètres sur 8 mètres et ses parties les plus élevées sont situées à environ 2 mètres au-dessus du niveau moyen du sol environnant.

Le mur du pourtour, en latérite, n'est plus indiqué que par quelques rares pierres encore en place. A l'extrémité S., un reste de piédestal carré en grès mouluré, de 3 mètres de côté, constituait sans doute la base d'un bàlàñ ; près de cette base, gisent plusieurs statues en grès : Buddhas assis et debout avec ou sans nāgas, plusieurs gaṇeças, une divinité sans tête à quatre bras assise à l'indienne et une statue très grossière de personnage debout dans une sorte de gaîne (pl. XI *C*). A 15 mètres au Nord de cette base de piédestal, un autre tumulus très-défoncé marque un reste de construction en latérite, peut-être un četdĕi. Quelques semàs aux alentours et de nombreux débris de tuiles jonchent le sol.

A l'Est du *trapăñ ròñ damrĕi*, on rencontre sur un terrain carré, mesurant environ 30 mètres de côté et limité par des semàs, des vestiges de construction presqu'informes : parmi les mieux conservés, est dans l'angle N.-O. une base carrée d'édicule, četdĕi ou petit pràsàt en latérite de 5 mètres de côté, qui présente une trace de perron à l'Est ; les murs, restés debout sur un mètre de hauteur, semblent simplement en épannelage avec empattement à la base. Quelques fragments de statuettes bouddhiques, de facture très-grossière, ont été retrouvés à côté.

Au Sud de cet édicule, une ligne de pierres en grès, sorte de bordure directement posée sur le sol, rejoint un petit tumulus où apparaissent quelques blocs de grès épars, sans qu'on puisse reconnaître un plan lisible de construction. A 10 mètres à l'Est de ce tumulus, on rencontre un second amoncellement de blocs analogue dont la forme n'est pas plus apparente. Enfin à une vingtaine de mètres au Nord de ce dernier et à 10 mètres à l'Est du premier édicule en latérite, on trouve un reste de piédestal en grès. Parmi les débris jonchant le sol, on peut noter une tuile vernissée représentant une petite divinité en prière sur une fleur de lotus (pl. XI *K*).

Avec ce groupe se clôt la liste des terrasses bouddhiques comprises sous le n° 488 de l'*Inventaire* et figurant sur les plans d'Aṅkor Thom.

Avant d'aborder les terrasses inédites il en est deux, connues depuis longtemps, mais qui, par leur analogie et les caractères communs qu'elles présentent avec les autres terrasses bouddhiques déjà décrites ou qui restent à décrire, doivent prendre rang dans cette étude [1]. Ce sont : 1° la terrasse de Tép Praṇaṃ, 2° la terrasse du Práḥ Pithu.

---

[1] Malgré le nom de terrasse bouddhique donné parfois à la terrasse cruciforme située au Sud-Est du Phimānakàs, cette construction ne présente aucun caractère pouvant lui permettre de figurer dans cette énumération.

Terrasse de Tép Pranam.

Cette terrasse a été décrite par MM. Aymonier (*Le Cambodge*, III, p. 110), L. de Lajonquière (*Inventaire*, n° 479) et Commaille (*Guide d'Angkor*, p. 188). Elle est surtout connue par l'inscription de Yaçovarman gravée sur une stèle retrouvée à cet endroit (Cœ. Camb. 290). Je me contenterai donc de relever ici les éléments qui la rattachent aux autres terrasses bouddhiques en ajoutant quelques détails omis dans les descriptions des auteurs cités ci-dessus.

Cette terrasse est située à 700 mètres au Sud de l'enceinte N., à une centaine de mètres de la terrasse du Roi Lépreux. La plateforme inférieure, très-peu visible et à peine surélevée, est constituée par un cordon de pierres de latérite qui enclôt la terrasse consacrée au praḥ vihār.

A 4 mètres au Nord et au Sud de la chaussée en latérite qui la précède à l'Est et qui la relie à la route de la Porte N. d'Aṅkor Thom, on rencontre deux files de blocs de latérite, épars sur le sol, qui proviennent peut-être de murs formant enceinte. Cette première chaussée mesure 77 mètres sur 8 m. 30.

A 6 mètres à l'Ouest, commence la terrasse proprement dite ; son mur en grès, assez soigné, est mouluré et forme saillie à l'Est où il laisse voir un perron encadré de deux seṅs. Elle se termine à l'Ouest par une partie cruciforme dont les branches N. et S., contrairement à la supposition de M. de Lajonquière, ne présentent pas de traces de perrons. D'ailleurs en général l'accès du temple se fait du côté E., parfois par une série de plateformes et perrons successifs plus ou moins nombreux, mais jamais je n'en ai rencontré sur les faces N., S. ou O. [1] Cette terrasse, d'une longueur totale de 82 mètres, mesure 34 mètres de largeur dans la partie cruciforme et se continue à l'Est par une chaussée de 15 mètres ; le mur de soubassement a 1 m. 05 de hauteur dans cette dernière partie et 1 m. 30 à l'extrémité occidentale.

L'emplacement du temple est marqué par le bâlâṅ, de dimensions assez grandes (3 m. 50 × 5 m. 50) imposées par les proportions du Buddha assis qui le surmonte. La partie cruciforme est séparée du reste de la terrasse par un seuil qui correspond à la différence des niveaux. La travée latérale S., dont on retrouve des traces, se distingue par un dallage en grès qui tranche sur le dallage en briques à plat de la partie médiane de la terrasse. Cette travée latérale, de 2 mètres de largeur, ne longe pas, contrairement à celles rencontrées jusqu'ici, le mur de soutènement, mais en est isolée par un espace de 3 mètres. L'extrémité orientale de la terrasse montre des vestiges de dallage en grès et est séparée par un nouveau seuil de la partie dallée en briques.

---

(1) Toutefois le côté N. de la branche postérieure O. de la partie cruciforme est pourvu d'un petit escalier d'un mètre de largeur ; mais cet escalier, qui n'a pas de symétrique au Sud et dont le caractère n'a rien de monumental, ne peut être qu'une exception.

La statue du Buddha, érigée sur le bàlàn dans la branche O. de la partie en croix, paraît avoir subi de nombreuses mutilations, notamment dans le milieu du corps : les pierres constituant le buste et le ventre ont été en grande partie déposées ou entaillées, sans doute pour extraire les trésors que, à tort ou à raison, on supposait cachés dans l'intérieur et c'est miracle que les parties supérieures et la tête aient pu rester debout après ce travail d'évidement [1]. Des traces de dorure apparaissent encore sous le menton.

Il reste à relever une omission dans les descriptions de ce monument : de chaque côté de la terrasse s'alignent onze cetdëi très ruinés, mais tous de modèle uniforme, élevés sur des bases carrées, en latérite, de 2 mètres de côté. Trois cetdëi semblables, à l'extrémité occidentale de la terrasse, portent leur nombre total à vingt-cinq. On retrouve un grand nombre des éléments des parties supérieures en grès gisant à côté sur le sol, notamment la pierre ovoïde à extrémité pointue, reposant sur une succession de disques plus ou moins moulurés, qui formait le couronnement de ces édicules (fig. 4).

Fig. 4. — Cetdëi reconstitué de Tép Pranam.
Echelle : 0 m. 025 par mètre.

La partie en pointillé correspond à un raccord supposé dont on n'a pas retrouvé les éléments. La partie au-dessous du niveau *AB* est en latérite sur plan carré, le reste en grès et sur plan rond.

[1] Un grand nombre de pierres, appartenant à diverses parties du corps et dont quelques-unes portaient des traces d'assemblages avec crampons en fer, ont pu être remises en place, rendant ainsi à la statue sa silhouette primitive. A ce propos, je crois devoir signaler que le caractère artistique de la face a été quelque peu surfait par les divers auteurs ; il y a surtout lieu de relever cette particularité que le globe des yeux apparaît un peu sous les paupières mi-baissées donnant à la physionomie un aspect de béatitude légèrement niaise.

Deux belles cuves à ablutions décorées bordent le perron de la chaussée en latérite qui précède la terrasse ; des semàs aux places habituelles encadrent celle-ci ; un nâga en bordure en complétait la décoration.

A l'Ouest, à une quinzaine de mètres de la terrasse, on retrouve les vestiges d'un ancien sraḥ ; quelques blocs de latérite, qui constituaient ses bords, sont encore en place.

Terrasse bouddhique du Prâḥ Pīthu.

Cette terrasse, comprise dans le groupe de sanctuaires connus sous le nom de Prâḥ Pīthu et dont parle Aymonier, après Moura, est décrite par Lajonquière (*Inventaire* n° 483) et par Commaille (*Guide*, p. 192). Elle est située à l'Est du temple le plus oriental du groupe. Elle fait partie de cette étude comme présentant tous les caractères essentiels des autres terrasses bouddhiques.

Elle est constituée sans doute par deux plateformes superposées dont la seconde affectée au prâḥ vihār est seule apparente ; la première peu surélevée, cachée sous les apports de terre et d'humus causés par la végétation, se révèle cependant en certains endroits par un cordon de latérite.

La terrasse supérieure orientée E.-O. est précédée à l'Est par une chaussée avec perron d'accès, à l'extrémité orientale, encadré par deux socles en latérite ; ils devaient supporter deux petits éléphants en grès assez finement sculptés dont on retrouve des fragments. Cette chaussée, presque invisible sous la brousse, était soutenue par un mur de pourtour en latérite dont la hauteur devait être d'environ o m. 80.

La terrasse bouddhique proprement dite commence à une trentaine de mètres du perron oriental de la chaussée précédente et mesure 40 mètres sur 8 mètres ; elle présente à l'Est un décrochement correspondant au perron. Le mur de pourtour est en latérite et mouluré ; il est couronné par une assise en grès formant bandeau ; la hauteur totale est de 1 m. 20. Une balustrade en corps de nâga régnait tout autour ; on en retrouve plusieurs dés de support, dont quelques-uns encore en place.

Près de l'angle S.-O. de la terrasse, subsiste une base d'édicule, sans doute un četdëi en latérite. Les doubles semàs, aux points habituels, confirment la destination bouddhique de la terrasse [1]. L'emplacement du prâḥ vihār est marqué par un seuil transversal constitué par une ligne de pierres ; la travée latérale S. est nettement précisée par une rangée de pierres aboutissant au bàlăṅ carré, en grès mouluré, de o m. 80 de hauteur, sur lequel se trouvent quelques fragments de statuettes sans importance.

---

[1] Il n'est pas inutile de noter ici que les petits monuments constituant le groupe du Prâḥ Pīthu contiennent plusieurs morceaux décoratifs où se voient des figures de Buddha.

Terrasses bouddhiques encore honorées.

Il me faut également citer ici quatre terrasses bouddhiques d'Añkor Thom dont les murs de fondation ont dû être construits vers la même époque que les autres, et dont les idoles continuent à recevoir les hommages des fidèles, bien que les bonzeries aient disparu. Ces idoles, dont la peinture et la dorure sont entretenues avec soin, sont abritées par des toitures aux charpentes et frontons décorés des motifs habituels aux pagodes modernes. On peut expliquer le maintien du culte rendu à ces terrasses par leur proximité avec le Bayon et les sentiers ou avenues très-fréquentés des indigènes [1]. Ces quatre terrasses sont :

1° ព្រះ ង៉ោក *prâḥ ñök*, au Nord du Bayon. C'est là que se trouve l'inscription célèbre (Cœ. Camb. 289) énumérant les exploits du senāpati Sangrama et qui vaut à cette terrasse de figurer dans Aymonier (*Cambodge*, t. III, p. 97) et Lajonquière (*Inventaire*, t. III, p. 61).

Les parties anciennes montrent une première plateforme inférieure, de 90 mètres sur 24 mètres, orientée à l'Est et bordée par un muret de latérite. Sur cette plateforme, la terrasse du prâḥ vihār est limitée par les semàs aux angles et dans les axes ; elle mesure 50 mètres sur 10 m. 50, et est constituée également par un muret en latérite, que double au Sud un second muret délimitant nettement la travée latérale de 2 mètres de largeur.

A l'extrémité O., un très-grand Buddha moderne surmonte le bàlăñ.

A 9 mètres à l'Ouest de la plateforme supérieure, on trouve un grand soubassement carré, non mouluré, en latérite, de 14 mètres de côté, peut-être un ċetdĕi ou un prâḥ thât ; la partie centrale a été complètement bouleversée par les chercheurs de trésor, et il ne reste plus rien des matériaux de la partie supérieure.

A quelques mètres au Nord de ce vestige, se trouve la base de quatre murs en latérite, avec les montants de deux fenêtres encore en place ; il est impossible de savoir, dans l'état actuel, la façon dont ils étaient couverts.

2° ព្រះ គោក ធ្លក *prâḥ kôk thlök* [2]. Située à l'Ouest du Bayon, cette terrasse est constituée par un terre-plein, à peine exhaussé d'une assise en latérite, orienté à l'Est et mesurant 23 m. 50 sur 9 mètres. Le bàlăñ carré supporte un Buddha moderne de petites dimensions. Il n'y existe plus aucune trace de travée latérale Sud.

---

[1] L'enceinte d'Añkor Thom renfermait, il n'y a pas encore très-longtemps, plusieurs villages indigènes, qui ont disparu. Il ne subsiste plus aujourd'hui que les quelques cases du village de Tatru à l'Ouest de l'avenue Sud.

[2] Nom legendaire de l'ancien Cambodge.

A 5 mètres à l'Ouest, on voit la base défoncée d'un četdĕi ou prăḥ thāt. Des semâs aux places habituelles entourent le terre-plein.

3° ព្រះឥន្ទទេព *prăḥ ĭintép* (1). Celle-ci est au Sud du Bayon. Le terre-plein inférieur, orienté à l'Est et limité par un simple cordon de pierres de latérite et de grès, mesure 45 mètres sur 24 mètres. La plateforme du prăḥ vihār, de 37 mètres sur 9 mètres, présente un mur de soutènement en blocs de grès taillés qui forme perron central sur la face E. ; à cinq mètres à l'Ouest de ce perron, on rencontre un seuil en grès qui devait marquer l'emplacement du sanctuaire. A l'extrémité O., un énorme Buddha moderne surmonte le bàlăñ et sur le côté S. la travée latérale. Des semâs limitent la plateforme supérieure. Des débris de statues sans intérêt jonchent le sol autour du bàlăñ. Un vestige de četdĕi ou de prăḥ thāt, à quelques mètres à l'Ouest, est enfoui dans le feuillage.

4° ព្រះស៊ីអារ *prăḥ Sī Àr*. Cette terrasse est située à une centaine de mètres de l'avenue S. conduisant au Bayon. La plateforme inférieure n'apparaît plus dans la brousse qu'à certains endroits formant seuils ; la terrasse du prăḥ vihār orientée à l'Est est surélevée d'environ 0 m. 50 et mesure 18 m. 50 sur 7 mètres, avec un décrochement sur 2 mètres, en saillie sur la face orientale. Aucune trace de perron central ; le muret de bordure est constitué par des pierres en grès portant en bas-relief des garuḍas les bras levés. Le bàlăñ, à l'extrémité O., supporte un Buddha moderne de petites dimensions. La terrasse offre en outre quelques débris insignifiants de statues.

Les seize semâs sont décorés d'un bas-relief représentant un personnage assis à l'indienne, portant une coiffure à trois pointes et tenant un glaive dans la main droite.

TERRASSES BOUDDHIQUES NOUVELLEMENT DÉCOUVERTES.

Toutes les terrasses dont il va être question maintenant sont inédites et ne sont portées sur aucune carte.

Terrasse bouddhique A.

Un premier groupe A est situé à environ 200 mètres au Sud de l'avenue conduisant à la Porte des morts, à peu près à hauteur de la terrasse n° 4 et au Nord-Ouest du ត្រពាំង តាលមាំង *trapăṅ tà lomăṅ*.

(1) Nom cambodgien du dieu Indra.

Ce sont deux petites terrasses dont la première, celle qui se trouve le plus au Sud, mesurant 8 mètres sur 12, n'est qu'un simple terre-plein surélevé d'une assise et orienté à l'Est.

A l'extrémité O., quelques blocs de grès indiquent l'emplacement du bâlăn ; l'un d'eux porte sur la tranche un bandeau avec doucine décorée indiquant le réemploi. On a trouvé là une tête de Buddha fruste et quelques piédestaux d'un travail très-grossier.

A une trentaine de mètres au Nord, existe un second terre-plein orienté à l'Est, mesurant 23 mètres sur 8 mètres et bordé d'un muret constitué par une assise de grès reposant sur une assise inférieure en latérite. Ce terre-plein est limité par les seize semâs habituels ; un tertre à l'extrémité occidentale n'a révélé à la fouille que plusieurs morceaux de briques de 0 m. 15 à 0 m. 20 de largeur sur 0 m. 07 à 0 m. 10 d'épaisseur, la longueur devant atteindre environ 0 m. 35 à 0 m. 40.

Quelques semâs sont encore fichés en terre aux places habituelles ; aucun vestige de sculpture n'a été trouvé.

Groupe B.

Il est situé à une soixantaine de mètres à l'Ouest de l'avenue allant à la Porte N. et à 400 mètres au Sud de l'enceinte.

La première terrasse au Sud n'est qu'un simple tumulus sur lequel sont dispersés des blocs de grès taillés très-grossièrement; certains sont moulurés, d'autres portent des ébauches de sculpture décorative. Des moëllons de latérite se retrouvent au centre du tertre, appartenant sans doute aux assises inférieures d'un édicule disparu ; mais aucun n'est en place. Parmi les blocs de grès, il en est qui proviennent d'une statue de Buddha, à peine dégrossie, dont la face gît sur le sol. Ce Buddha aurait été de taille assez importante, d'après la hauteur de cette face : 1 m. 30. A côté se trouve un piédestal rectangulaire de 1 m. 40 × 0 m. 70 sur 0 m. 45 de hauteur, avec cuvette à ablutions et trois mortaises carrées.

Une levée de terre, qui prolonge le tumulus à l'Ouest et qui aurait pu correspondre à l'emplacement du práḥ vihăr, ne présente plus aucun reste de maçonnerie en fondation.

A une centaine de mètres au Nord, existe une terrasse composée des éléments habituels, en révélant le caractère bouddhique, mais très-ruinée. Le mur de la plateforme inférieure est en latérite ; peut-être était-il terminé par une dalle en grès formant bandeau ; sa hauteur devait être un mètre. Cette plateforme orientée E.-O. mesure 22 mètres sur 16 mètres. Par exception, un perron en grès, de 4 à 5 mètres, donnait accès à cette plateforme sur la face O., alors que sur la face E. on ne trouve aucun degré.

La plateforme supérieure, autant qu'on en peut juger par ce qui subsiste, au lieu de présenter l'aire rectangulaire habituelle, se divise en trois parties : à

l'extrémité O., un premier terre-plein dallé en grès mesure 3 m. 50 E.-O. sur 8 mètres N.-S. ; à une distance de 7 m. 50 à l'Est, on trouve un massif, encore en place, de pierres plates en grès, taillées régulièrement et correspondant sans doute au bâlàň, ce qui confirme l'orientation à l'Ouest de cette terrasse ; une travée latérale légèrement surélevée et de 2 mètres de largeur rejoint les deux parties dallées sur le côté S. comme dans les terrasses orientées à l'Est. A noter que parmi les pierres formant dalles ou seuils de cette travée latérale, quelques-unes portent des motifs de moulures qui indiquent le réemploi.

Sur cette plateforme, sont quelques débris sculptés sans valeur ; une pierre plate porte en bas-relief une vague effigie de Buddha assis, dont la tête a disparu ; un autre fragment très-détérioré laisse voir encore deux figurines encadrant un motif central, qui a été détruit. Un petit piédestal carré avec mortaise est à peu près intact.

Terrasse bouddhique C.

Cette terrasse située à un peu plus de 200 mètres à l'Est de la précédente se trouve à proximité du ត្រពាំង រន្ទៅថ្លាង *trapăň rondau thlàň*, « mare de la fosse de la cuve ».

La plateforme supérieure, seule visible actuellement, est limitée par les seize semâs ; le mur de soutènement en latérite, très-mal conservé, apparaît assez fruste ; peut-être un parement en grès le masquait-il, les Khmèrs faisant très-souvent un revêtement mouluré de faible épaisseur sur une infrastructure en latérite, qui seule a résisté aux intempéries et bouleversements.

Cette terrasse orientée à l'Est mesure 20 mètres sur environ 8 m. 50.

Un bâlàň en grès mouluré, dont il reste une partie de l'angle N.-E., occupe la place ordinaire à l'Ouest ; il est entouré de fragments de statuettes, de piédestaux carrés avec cuvette à ablutions et mortaise au centre ; il existe une travée latérale S. de 2 mètres de largeur, avec bordure en grès taillé. Des débris de tuiles jonchent le sol de la terrasse. On rencontre plusieurs pierres sculptées de motifs appartenant à l'époque classique des monuments d'Aṅkor, parmi lesquelles une première marche en accolade, de 1 m. 50 de longueur sur 0 m. 40 de largeur, dont la tranche moulurée est décorée de feuilles de lotus et de perles, et un fragment de linteau sculpté d'ornements. A l'extrémité E., un motif de têtes de nâga encadrant un garuḍa dressé en about de balustrade avec un petit dé de support, laisse supposer qu'un corps de nâga formait balustrade autour de la terrasse. On trouve encore en ce point deux pierres rondes et creuses (fig. 5) qui par leur forme ont sans doute été l'origine du nom moderne de l'étang voisin (ថ្លាង *thlaň*) ; en réalité elles ne servaient nullement de cuve, mais durent être les bases, décorées de feuilles de lotus, du motif de

couronnement d'un prâsât; il en subsisterait également une pierre terminale en œuf sur base moulurée qui gît à côté (même fig.). Parmi les autres débris sculptés sont un taureau très-abîmé et un seṅ.





Fig. 5. — COURONNEMENT (TERRASSE BOUDDHIQUE C).

En bas, pierre dite *thlaṅ* : en haut, couronnement dont la précédente devait être la base.

Terrasse bouddhique D.

Celle-ci se rencontre à une cinquantaine de mètres à l'Ouest de la route N. et à environ 500 mètres au Sud de l'enceinte N.; la terrasse supérieure seule est encore visible; elle est constituée par un mur de soubassement en grès mouluré assez soigné, de 0 m. 90 de hauteur. Limitée par les semâs aux places habituelles, elle est orientée à l'Est et mesure environ 7 m. 50 sur une trentaine de mètres. Une balustrade en corps de nâga devait clôturer cette terrasse, car on en retrouve des éléments et deux motifs de nâgas polycéphales.

Des déchets de tuiles et de nombreux débris sculptés jonchent le sol; le bâlăṅ n'est plus qu'un amoncellement de pierres taillées et sculptées, dont aucune n'est en place. Parmi ces débris, on peut noter un buste sans tête portant une figurine sur le bras gauche (pl. XI G) et différents fragments de statues bouddhiques.

A l'Ouest de la terrasse et derrière le bâlăṅ, des fouilles ont mis à jour des blocs de grès taillés avec soin et des pierres sculptées en motifs de l'époque classique, qui formaient un éboulis; on est peut-être en présence d'un ancien sanctuaire brahmanique, qui aurait été démoli et dont on retrouve épars les principaux éléments: colonnettes octogonales à bagues, pierres de linteaux sans décor mais avec les trous de tourillons des portes, fragments de fausses portes, bases de piliers moulurés, morceaux de corniches et portions de frontons.

Le rapprochement de quelques pierres de ces frontons a permis de reconstituer une partie de l'ensemble; l'un d'eux, ainsi remonté, représente sous l'arc trilobé du corps de nâga: dans la partie supérieure, le Buddha assis en méditation sous le figuier sacré au-dessus d'une ligne de petits orants, et dans le bas, l'armée de Mâra, montée sur des éléphants, lui donnant l'assaut (pl. XII).

Une petite fiole en terre cuite, de 0 m. 065 de hauteur, décorée de losanges en creux et enduite partiellement d'une couverte grise, a été trouvée dans les fouilles.

Terrasse bouddhique E.

Cette terrasse, dont il ne reste presque plus rien, est située à environ 200 mètres au Nord de la précédente ; c'est une simple levée de terre, maintenue par des blocs de latérite, de 0 m. 70 de hauteur en moyenne, orientée à l'Est, et qui mesure 18 mètres sur 6 mètres, avec un décrochement, sur la face orientale, de 2 mètres sur 4 mètres, sans trace de perron. Aucun emplacement de bālāñ n'est plus visible. On retrouve aux angles quelques semās renversés sur le sol.

Terrasse bouddhique F.

Celle-ci est située à peu près à égale distance de l'angle S.-O. du ត្រពាំង ដុំ មា *trapāñ dón mà* et de la Porte O. Elle consiste en une plateforme inférieure invisible avec semās aux places habituelles ; la plateforme du prāḥ vihār est orientée à l'Est et surélevée d'environ 0 m. 60 avec muret en latérite ; elle mesure 20 mètres sur 7 m. 50, y compris le décrochement, en saillie sur la face orientale, qui est de 2 m. 80. Ce décrochement est soutenu par un muret en grès ; deux pierres encore en place constituaient sans doute les socles d'échiffres du perron.

On trouve à l'extrémité O. un fragment de base moulurée, en latérite, du bālāñ ; sur la surface E., une statue de Buddha debout, quelques débris de pierres moulurées en grès, un señ et de nombreux fragments de tuiles.

Terrasse bouddhique G.

Elle est située à 10 mètres au Nord du tracé de la route directe entre la Porte O. et le Bayon et au Sud du sentier reliant ces deux points.

Une première terrasse inférieure s'annonce à l'Ouest par un mur en latérite mélangé de blocs de grès, de 1 m. 30 de hauteur. Ce mur paraît avoir été construit antérieurement au reste de la terrasse et utilisé postérieurement pour l'enceinte bouddhique, lorsqu'un monastère vint s'établir en cet endroit, car on ne rencontre aucun vestige de mur sur les côtés S. et N. et, à 52 mètres de distance à l'Ouest, on ne voit qu'un petit seuil en dalles de grès posées de champ.

Entre ces deux murs et limitée par les semās habituels, la terrasse du prāḥ vihār s'allonge vers l'Est ; le mur de soubassement en briques, de 0 m. 60 environ de hauteur, mesure 26 mètres sur 7 m. 50. Le bālāñ à la place ordinaire, en grès mouluré, présente un fragment encore en place.

Sur ce point furent trouvés des débris de statues bouddhiques sans importance et une tête de bodhisattva avec chignon et figurine.

Terrasse bouddhique H.

A l'Est de la précédente et à l'Ouest du បឹង ត្រូវ *bĕṅ tróv*.

La terrasse inférieure est orientée à l'Est. De 0 m. 60 environ de hauteur, elle est soutenue par un muret en latérite ; elle mesure 23 mètres sur 17 m. 50 et se prolonge en avant par deux terrasses successives, de 10 mètres et de 5 m. 50 de largeur, sur une longueur totale de 18 mètres. De chaque côté de la face E., se voient deux seṅs, dont un, assez bien conservé et de bonne facture, de 1 m. 60 de hauteur ; dans l'axe est un éléphant de taille un peu plus petite que celle des éléphants qui ornaient les angles du Phimānakâs.

Sur cette première plateforme, se dresse, entourée de seize semâs, la plateforme du práḥ vihār, mesurant 18 mètres sur 7 m. 50, avec décrochement en saillie en avant, de 3 mètres sur 4 mètres, sans perron central, ce dernier étant remplacé par deux petits perrons latéraux sur la face E. Ce décrochement a un soubassement très-soigné en grès mouluré, alors que le reste de la terrasse ne présente qu'un soubassement fruste, partie en latérite, partie en grès.

La travée latérale S. est conservée nettement sur toute sa longueur ; elle mesure 2 mètres de largeur et semble avoir été un peu surélevée au-dessus du niveau de la terrasse. Quelques assises du bàlăṅ sont encore en place, avec des fragments presque informes de statues et des piédestaux avec mortaises ; de nombreux débris de tuiles furent trouvées en ce point.

Terrasse bouddhique I.

Cette terrasse, découverte par le Service forestier, est située à une centaine de mètres au Sud du monument 486. Il n'en reste plus qu'une plateforme orientée à l'Est, à mur en latérite, mouluré, de 0 m. 90 de hauteur, mesurant 20 mètres sur 8 mètres, avec une saillie du côté E. de 2 mètres.

L'emplacement du bàlăṅ n'est plus désigné que par des débris de statues bouddhiques sans importance et trois piédestaux en grès avec cuvette à ablutions ; celui du milieu est un peu plus grand.

Terrasse bouddhique J.

A environ 300 mètres à l'Est du mur d'enceinte O., et à 400 mètres au Sud de l'allée conduisant du Bayon à la Porte O., on trouve une terrasse composée de deux terre-pleins superposés et orientés E.-O. Le terre-plein inférieur, très-peu surélevé au-dessus du sol, est maintenu par des pierres plates en grès posées de champ ; il mesure 31 mètres sur 16 mètres. Un perron en grès, avec

première marche moulurée en accolade, donnait accès sur la face orientale : il devait être décoré de deux señs qui se trouvent à proximité, à peu près intacts, à côté de piédestaux carrés avec cuvette à ablutions. Près de là se voit également un éléphant de taille et de facture semblables à ceux qui ornaient les angles du Phimānakàs.

Sur ce terre-plein, les seize semàs, disposés par paires aux places habituelles, entourent une plateforme, surélevée de o m. 90, qui mesure 18 mètres sur 7 mètres. Le mur de pourtour, en briques sur les trois faces N., O. et S., se continue en grès sur la face principale ; mouluré et soigneusement appareillé, il se décroche de 2 m. 50 sur une largeur de 4 mètres.

Une particularité curieuse à noter, déjà observée à la terrasse *H* mais beaucoup plus nette ici, est l'absence d'un perron central ; il est remplacé, de chaque côté du décrochement, par deux petits escaliers latéraux, de o m. 60 de largeur, avec une première marche en accolade.

A l'extrémité O., le bàlăṅ est décelé par un massif de pierres, en grès taillé, que devait surmonter un Buddha de la taille de celui de Tép Praṇaṃ. Les trois morceaux qui en constituaient la tête, et qui s'assemblaient à tenon et mortaise, gisent sur le sol. Cette tête, y compris l'uṣṇiṣa, mesure 1 m. 30 de hauteur ; la ressemblance avec le Buddha de Tép Praṇaṃ est précisée par le globe de l'œil à demi apparent sous les paupières à moitié fermées. Parmi les fragments du corps, on trouve les mains ouvertes, la paume en l'air, portant l'empreinte du cakra. Des débris de statues brahmaniques et bouddhiques sans importance accompagnent ces restes. De nombreuses tuiles jonchent le sol.

A environ une centaine de mètres au Nord-Ouest de cette terrasse, on rencontre trois señs en assez bon état de conservation ; la base de chacun d'eux mesure o m. 60 × o m. 85 et leur hauteur est de 1 m. 50. Ces sculptures ne sont accompagnées d'aucun vestige de construction.

Terrasse bouddhique K.

Située à environ 200 mètres au Sud-Ouest de la terrasse précédente, elle est en très-mauvais état de conservation. La plateforme du práḥ vihār, seule à peu près visible, et marquée par les doubles semàs habituels, est orientée à l'Est et mesure 14 mètres sur 7 mètres environ. Des traces d'un bàlăṅ se voient à l'extrémité au milieu de blocs épars ; quelques-uns montrent des décorations et des sculptures datant de la bonne époque classique : tel, un amortissement d'angle analogue à ceux qu'on trouve encore en place sur les gopuras d'accès au Palais royal et qui représente un pràsàt en réduction ; ou encore une de ces pierres triangulaires, ornées d'un petit personnage priant, qui surmontent généralement les chaperons des murs d'enceinte. A côté d'un piédestal carré, on a trouvé une seule statuette : un gaṇeça coiffé du mukuṭa conique et assis à l'indienne, les mains sur les genoux. Quelques briques gisent sur le sol.

Terrasse bouddhique L.

Cette terrasse, située à l'Ouest du បឹង ធំ *bĕṅ thoṃ* et à une centaine de mètres de l'enceinte S., est constituée par un unique terre-plein, à peine surélevé actuellement au-dessus du niveau du sol extérieur ; il mesure 29 m. 50 sur 16 mètres et est orienté à l'Est ; il est bordé par un cordon non continu, partie en latérite, partie en grès.

A l'extrémité O., le bâlâṅ en grès mouluré, de 3 mètres de côté sur 1 m. 10 de hauteur, est encore en place presque intégralement ; derrière, on distingue à ras du sol un massif rectangulaire en briques. Devant et tout contre sont trois piédestaux avec mortaise carrée et cuvette à ablutions.

Aucune trace de travée latérale ni de carrelage. Le sol est jonché de très-nombreux débris de briques et de tuiles non vernissées mais décorées soit de figurines soit de motifs ornementaux (pl. XI *I*). On trouve également de nombreux morceaux de balustres en grès, tournés et semblables à ceux que l'on rencontre dans les grands temples de l'époque classique ; ils ont de 0 m. 10 à 0 m. 20 de diamètre ; quelques rares débris de grès mouluré ne suffisent pas à indiquer l'existence antérieure d'un prâsât en ce point et par suite à expliquer la présence des balustres de fenêtres. Parmi les vestiges trouvés en cet endroit, figurent également six petits cubes portant chacun seize mortaises carrées autour d'une mortaise centrale, et de nombreux fragments sculptés ; quelques Buddhas assis, sans grande valeur, dont un, sous le chaperon de nâgas, porte un diadème sur le front ; deux dalles de facture très-médiocre, portant en bas-relief un personnage assis à la javanaise sous un rideau, tenant un glaive de la main droite ; un fragment d'animal, à corps de reptile et à tête de lion (?), que devait chevaucher une petite figurine disparue. Une stèle en forme de semâ montre en haut-relief un Buddha assis de facture grossière ; une figurine sans tête, accroupie à la javanaise, tient un cylindre décoré (mortier ?) entre les genoux (pl. XI *D*).

Enfin une pierre parallélépipédique, de 0 m. 80 sur 0 m. 60 et de 1 m. 30 de hauteur, est décorée sur ses quatre faces de Buddhas de différentes grandeurs et dans différentes positions. La partie supérieure de chaque face est en forme de fronton avec l'arc du nâga enfermant le Buddha assis sous l'arbre de la bodhi ; les petits côtés sont ornés d'un moine, portant le vase à aumônes, entre deux montants décorés de petits orants sur des feuilles de lotus. Un des grands côtés présente, dans le même cadre d'orants, cinq Buddhas sur des tiges de lotus à la partie inférieure, tandis que la demi-partie supérieure est vide (pl. XI *J*). L'autre grand côté n'offre que le cadre et le fronton ; le milieu de la pierre est nu. Des trous, dans les deux faces étroites, destinés sans doute au transport, viennent interrompre la sculpture.

Terrasse bouddhique M.

Située à une quarantaine de mètres à l'Ouest de la route S. et à 300 mètres au Nord de l'enceinte S., cette terrasse a sa plateforme inférieure invisible. La terrasse supérieure, que révèle à peine un cordon de blocs de latérite, disparu en de nombreux endroits, est orientée à l'Est et mesure à peu près 7 mètres sur 14 mètres.

Le bàlăñ, à l'Ouest, semble émerger d'un massif de latérite constituant un premier soubassement profilé, qui laisse voir la partie supérieure d'un piédestal carré de 1 m. 50 de côté en grès mouluré ; sur celui-ci sont des morceaux de statue assez nombreux, que dominait, lors de la découverte de la terrasse, une tête de Buddha mesurant o m. 80 de hauteur, de facture assez soignée ; sur le globe de l'œil apparaît le relief de la cornée. Cette tête est encore enduite partiellement d'un mortier, qui dut être teinté.

Cette terrasse était dallée en latérite et, près de l'autel, en grès ; elle ne montre aucune trace de travée S. Les semâs qui la limitent sont d'une facture très soignée ; ils offrent une courbure plus élégante qu'aux autres terrasses [1].

Un peu en avant et au Nord du bàlăñ, on a trouvé dans le sol deux dalles en grès, dont une face portait des traces d'inscriptions ; l'une d'elles, dont plusieurs morceaux font défaut, est absolument illisible ; l'autre dalle, de 1 m. 60 × o m. 47 avec une épaisseur de o m. 17, porte sur deux colonnes une inscription, en caractères de o m. 01 de hauteur, dont quelques fragments sont un peu plus lisibles que le reste très-effacé.

Parmi les sculptures découvertes sur cette terrasse, est un corps de divinité sans tête, de o m. 70 de hauteur, dont les bras, cassés près de l'épaule, devaient être au moins au nombre de quatre ; le buste est nu, et les reins sont ceints d'un sarong, rayé verticalement, avec ceinture retombant sur le devant en queue d'aronde. Un bas-relief assez curieux, quoique de facture médiocre et très-détérioré dans la partie supérieure, de o m. 62 sur o m. 32, représente une gueule de monstre (makara ?) dont la mâchoire inférieure repose sur un avant-bras étendu horizontalement ; de cette gueule armée de crocs sort une petite tête d'animal et à côté est un personnage, les bras levés, un pied sur la gueule du monstre (pl. XI *E*).

A une quinzaine de mètres au Nord-Ouest de cette terrasse, on a trouvé dans la brousse deux señs, dont un est encore debout, et une petite statuette de personnage bossu assis, semblable à celles du Bayon

---

(1) Ce type de sema avec étranglement à la base et double courbure sur les côtés, modèle actuellement adopté dans les bonzeries, semble être de date plus récente que le type plus grand et aux formes plus rigides.

Enfin du côté E. de l'avenue conduisant à ce monument, à la même distance du mur d'enceinte S. que la terrasse précédente, on rencontre quelques débris de sculptures très-grossières, dont deux seṅs et deux garuḍas d'angle, accompagnés de fragments de tuiles, sur un tumulus vaguement rectangulaire et orienté E.-O. ; mais aucune base de mur et aucun semà, malgré la présence çà et là de blocs de latérite et de briques, ne permettent de délimiter cet emplacement et de le compter au nombre des terrasses bouddhiques.

Un vestige de terrasse que signalent simplement une légère surélévation du sol et quelques blocs sculptés a été découvert à 300 mètres environ à l'Est de la mare dite *trapăṅ rôṅ damrĕi* et à une centaine de mètres au Sud de l'avenue conduisant à la Porte des morts.

Cette terrasse, qui mesure à peu près 26 mètres sur 16, n'a de muret de bordure en latérite que sur les côtés S. et E. ; un reste de perron, de 1 m. 50 de largeur, avec socles d'échiffres en latérite, marque l'accès sur le côté E. Tout près de ce perron gisent sur le sol un taureau couché (Nandin), mesurant 1 m. 10 de longueur et 0 m. 60 de largeur, auquel manque la tête, et un fragment de sculpture en grès représentant une roue de char, de 0 m. 35 de diamètre, au-dessus de laquelle on voit très-vaguement un personnage assis.

Aucune trace de bàlăṅ n'existe, mais à son emplacement se trouvent plusieurs piédestaux carrés de diverses grandeurs avec mortaise centrale; le plus grand mesure 0 m. 90 de hauteur et 1 m. 20 de côté.

Le caractère bouddhique de cette plateforme est seulement attesté par les doubles semàs aux angles et dans les axes, avec cette particularité que ces semàs sont situés à l'intérieur du périmètre de la terrasse.

On a trouvé sur le sol quelques débris de sculptures très-détériorées, des statuettes sans valeur, un amortissement en forme de pràsàt et une petite stèle, de 0 m. 44 × 0 m. 23, représentant un personnage debout, aux têtes multiples superposées, et tenant un arc de sa main gauche : ses bras se hérissent latéralement de flèches nombreuses.

EDICULES DIVERS.

Il me reste à signaler trois petites constructions d'un genre différent, dont deux n'ont jamais été mentionnées, et qui ne figurent sur aucune carte, afin de clore cette liste des anciens vestiges de monuments compris dans l'enceinte d'Aṅkor Thom et connus à ce jour.

Edicules N.

Un groupe de deux petits sanctuaires très-frustes, en latérite, a été découvert à 300 mètres du mur d'enceinte N. et à 150 mètres du mur E. Chacun d'eux, sur plan carré, est dans un état de ruine très-accentué ; il n'y subsiste guère que

le soubassement et la base de quelques murs latéraux. Ils sont alignés sur un axe N.-S. et ouverts seulement à l'Est. Celui du Nord, un peu mieux conservé, mesure 4 mètres de côté; son soubassement, de 1 m. 40 de hauteur, montre des moulures en épannelage; il se prolonge à l'Est par un décrochement de 2 m. 50 sans aucune trace d'escalier d'accès.

Les murs du sanctuaire subsistent sur environ 2 mètres de hauteur pour les faces N., O., et la moitié N. de la face E.; ils portent à leur base une mouluration très-grossière. Les seules parties en grès sont le seuil et les montants encore debout de la porte E., avec deux colonnettes octogonales dont il reste des fragments de base; on peut reconnaître une vague indication de fausses portes, en latérite, ébauchée sur les autres faces.

Le soubassement de l'édicule S., également traité en épannelage, n'a qu'un mètre de hauteur; les murs de ce sanctuaire, qui mesure 2 m. 90 de côté, ne subsistent plus que sur une hauteur moyenne de 0 m. 80. De l'unique porte à l'Est, il ne reste que deux montants en grès sans moulures, avec un seuil et deux colonnettes carrées, le tout en grès.

A l'intérieur de cet édicule, on a trouvé plusieurs fragments de statues bouddhiques en pierres, très-médiocres de facture; une tête de Buddha de 0 m. 155 de hauteur (pl. XI *H*); un bodhisattva à quatre bras et à chignon cylindrique avec figurine, adossé à une stèle trilobée de 0 m. 30 de hauteur (pl. XI *L*), ainsi qu'une tablette avec cuvette à ablutions, et deux pieds de statue sur un socle.

Tout près de cet édicule, des pierres de latérite, taillées en secteurs de cercle de 0 m. 20 d'épaisseur et de 0 m. 50 de rayon, jonchent le sol; à côté sont des pierres rondes en grès, dont une sculptée grossièrement de feuilles de lotus; tout cela semblerait indiquer que l'édicule passait du plan carré au plan rond dans sa partie supérieure.

A l'Est, c'est-à-dire devant ces édicules, quelques dalles de latérite encore en place précisent un reste de plateforme. Des semàs en grès limitent aux quatre angles l'emplacement des sanctuaires, fait qui détermine leur affectation, soit primitive, soit modifiée, au culte bouddhique; on trouve en plus, à une quinzaine de mètres des semàs, des bornes en grès mesurant 0 m. 34 de côté et émergeant du sol d'une hauteur moyenne de 0 m. 60; elles sont décorées sur leurs quatre faces d'un personnage debout, coiffé du mukuṭa, vêtu d'un sarong avec ceinture retombant par devant; tous ont les deux mains élevées à hauteur de la poitrine et semblent tenir un minuscule objet entre le pouce et l'index; ce personnage, très-médiocre de facture, est encadré dans un arc trilobé et flammé portant sur deux piliers.

Un piédestal à peine ébauché, de 0 m. 85 de hauteur et de 1 mètre de côté, repose sur le sol à l'Ouest.

A une centaine de mètres au Nord, on rencontre un terre-plein, limité par un cordon de blocs de latérite, orienté à l'Est, et mesurant 8 m. 50 sur 15 m. 50. Les doubles semàs aux angles laissent supposer un ancien emplacement

bouddhique, mais il ne reste plus aucun vestige de construction. A l'endroit où devait se trouver le bâlân, quatre bornes, sculptées, sur les quatre faces, d'un personnage debout, absolument semblables à celles qui ont été décrites plus haut, sont alignées sur un axe N.-S. ; quelques débris de tuiles couvrent le sol, ainsi que de menus fragments de statuettes sans importance. A quinze mètres à l'Est, un señ est encore dressé.

Terrasse O.

C'est une levée de terre parallèle au mur d'enceinte O. du Palais royal, à une centaine de mètres de cette enceinte et à l'Est de la pièce d'eau dite Dón mà ; les cartes la présentent sous cette forme, mais en réalité elle comprend un massif de construction en latérite, peu visible il est vrai, qui la distingue des autres levées de terres portées sur les plans, en particulier de celle qui est au Sud du Bayon. M. Aymonier l'indique (1) sous la rubrique « vestiges de construction » et il faut reconnaître que l'on hésite à première vue à désigner d'une façon plus précise ces murs en latérite, qui soutiennent un exhaussement de terre assez important, et qui n'ont rien à voir avec les terrasses décrites jusqu'ici.

Il ne peut être question en effet d'emplacement de sanctuaire bouddhique, car ce massif de maçonnerie, qui s'allonge dans la direction N.-S. sur près de 400 mètres de longueur, semble être constitué essentiellement par une muraille en latérite de 3 mètres à 4 mètres de hauteur, d'après les quelques sondages que j'ai pu faire ; elle a près de 2 mètres de largeur à sa partie supérieure ; des décrochements également maçonnés s'en détachent çà et là, soit vers l'Est, soit vers l'Ouest. L'absence de tout semà et de bâlân confirme cette impression et il semble plutôt qu'on se trouve en présence d'un ouvrage défensif, sorte de fortification qui aurait été établie là en vue de protéger le Palais royal.

Quoi qu'il en soit, cette muraille s'élargit, à peu près dans le prolongement du mur extérieur N. de l'enceinte du Palais, pour former une plateforme d'une trentaine de mètres de côté; celle-ci s'allonge entre deux sillons très-ravinés et des vallonnements sans doute produits par des écoulements d'eau (2) ; son extrémité E. surplombe le sol d'une dizaine de mètres derrière l'enceinte du Palais et sa partie occidentale est constituée par le massif de latérite qui borde la levée de terre. Sur cette plateforme, se trouve une petite terrasse, surélevée de

---

(1) *Cambodge*, III, plan de la page 120.

(2) L'un de ces sillons est désigné par les indigènes sous le nom de កន្ទុយដូនមា *kanduoy dón mà*, le Trapân dón mà étant assimilé à une femme, l'aïeule Mà, dont la tête serait à l'Ouest et les jambes étendues suivant la levée de terre qui nous occupe.

quelques mètres, avec muret en latérite mélangée çà et là de blocs de grès parfois moulurés. Cette terrasse mesure 16 mètres E.-O. sur 22 mètres N.-S. et présente au Nord un décrochement en saillie avec des socles d'échiffres profilés, en grès, qui devaient être un perron.

Dans l'hypothèse d'un ouvrage défensif, on peut voir là l'emplacement d'un mirador ou poste d'observation destiné à prévenir une attaque venant de l'extérieur.

A une cinquantaine de mètres au Sud de la terrasse ci-dessus, un décrochement de la muraille, mesurant 15 mètres N.-S. sur 20 mètres E.-O., en saillie à l'Ouest, forme comme une sorte de bastion. Des débris de tuiles, quelques-unes avec émail et décor, des briques, une petite statuette de personnage bossu, très-médiocre de facture, et un moulin à riz décoré (pl. XI *A*) ont été trouvés à cet endroit, ainsi qu'une dalle en grès dont une face porte gravée une sorte de fleur (pl. XI *B*).

Près de l'extrémité N. de la muraille, on a découvert, gisant sur le sol, une statue assez médiocre, sans tête, représentant un personnage assis à l'indienne ; une des mains retrouvée à côté semble tenir un objet rond. Non loin de là, également sur le sol, est un piédestal en grès de 0 m. 80 de côté.

Au Nord et au Sud et vers le milieu du Trapăṅ dón mà, deux petits monticules où subsistent des traces de murs en latérite et en grès, appelés par les indigènes ដោះដូនមា *dòḥ dón mà*, « les seins de l'aïeule Mà », formaient peut-être deux petits postes avancés. Sur celui du Nord, j'ai pu voir une dalle en grès plate et carrée, de 0 m. 78 de côté sur 0 m. 15 d'épaisseur, avec un bec ou tenon.

L'état actuel de cette construction, perdue dans la verdure et la brousse et presque entièrement recouverte de terre, ne peut donner que les quelques indications résumées ici ; elles sont provisoires et n'ont d'autre but que d'attirer l'attention sur ce point négligé jusqu'ici. Un travail méthodique de dégagement et de recherche dans cette partie d'Aṅkor Thom apportera certainement des données nouvelles qui viendront infirmer ou confirmer les hypothèses formulées plus haut. Au contraire, il y a lieu de remarquer que les terrasses bouddhiques ont donné tous les renseignements qu'on pouvait en attendre et que j'ai réunis ici. On peut donc sans remords les laisser disparaître à nouveau sous la végétation et l'humus qui les envahissent et les recouvrent peu à peu [1].

---

[1] Il va sans dire que j'ai profité de leur dégagement momentané pour enlever et mettre en sûreté les quelques morceaux de sculptures intéressants signalés au cours de cet article.

Passage souterrain P.

Il me reste, pour terminer, à signaler un ouvrage dont M. de Lajonquière fait mention incidemment [1] et au sujet duquel on peut ajouter les renseignements complémentaires suivants.

A une centaine de mètres de l'angle S.-O. de l'enceinte d'Aṅkor Thom, le mur-rempart S. est percé à sa base par cinq passages voûtés en latérite faisant communiquer l'intérieur de la ville avec le fossé extérieur. Ces passages, de 0 m. 60 de largeur, sont, selon la méthode des anciens ponts khmèrs, établis entre piles de 1 m. 00 à 1 m. 20 de largeur avec assises en encorbellement. La largeur totale du côté intérieur (fig. 6) est de 9 m. 20 et la longueur actuelle

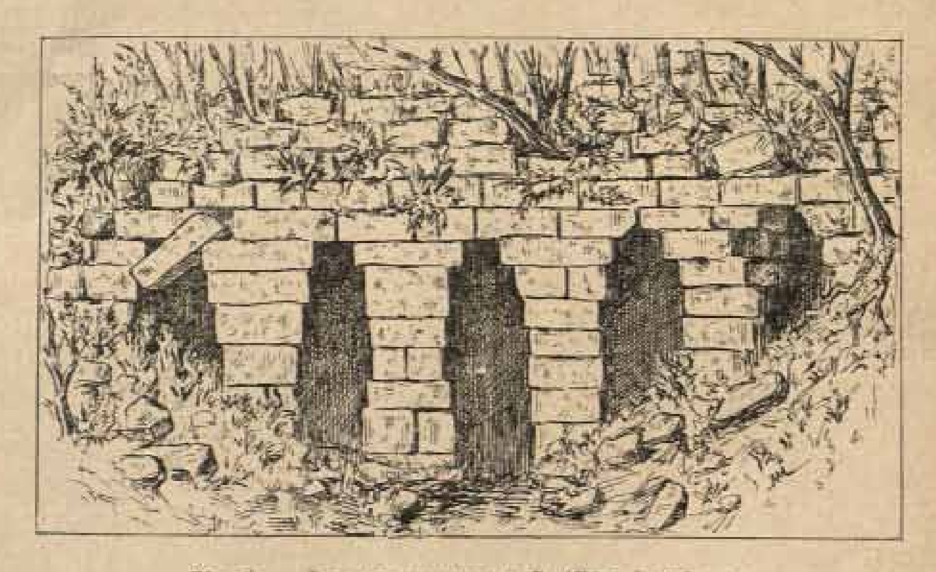


Fig. 6. — Passage souterrain *P.* (Côté intérieur).

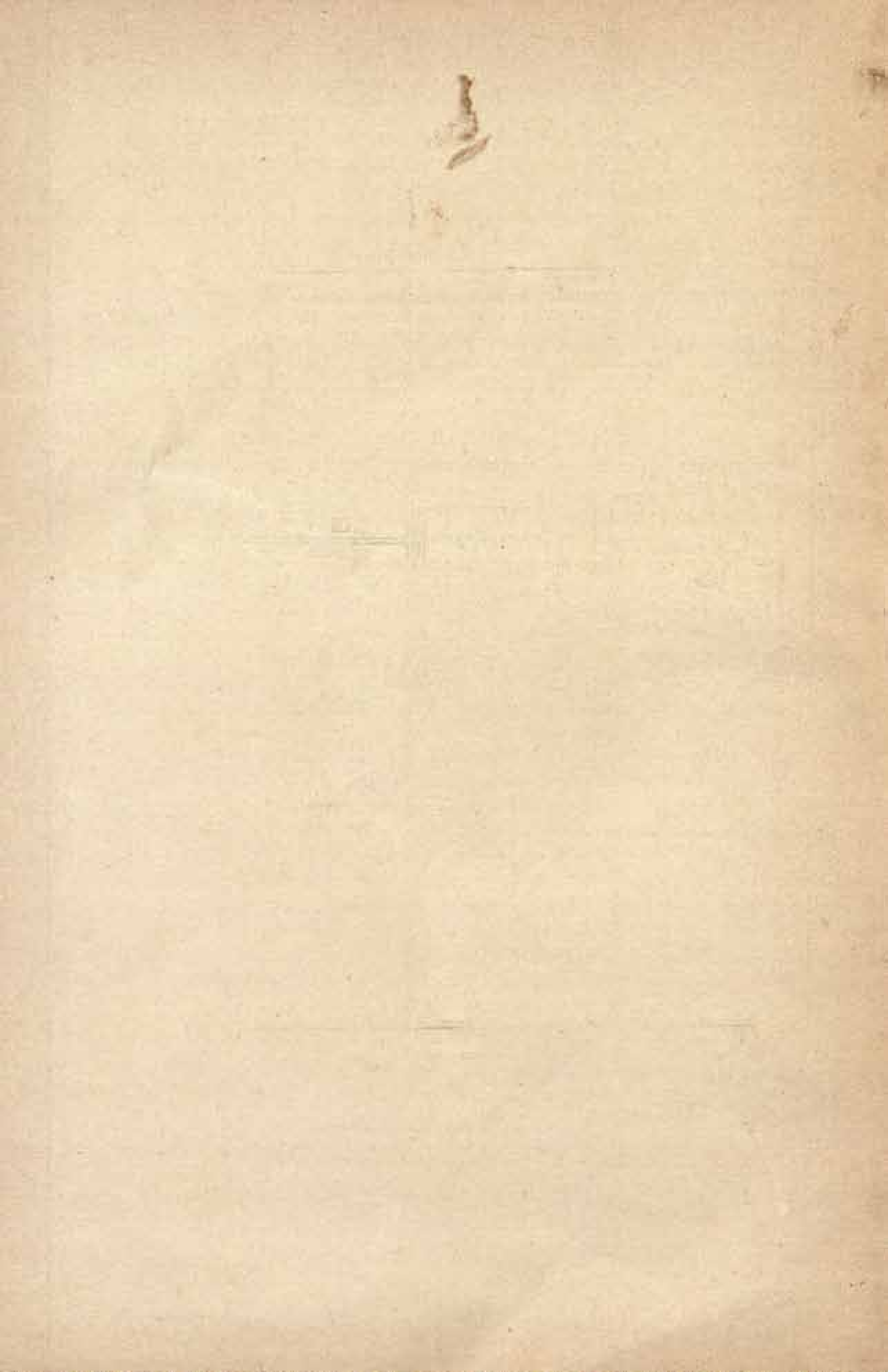
du passage est de 58 mètres ; je dis actuelle, car il est visible que, du côté du fossé extérieur, les piles se prolongeaient encore de plusieurs mètres, mais ont été démolies ou se sont effondrées ; la partie située au dehors de l'enceinte de la ville dépasse le mur d'environ 6 mètres, ce qui donne pour la longueur de passage en souterrain à l'intérieur du rempart une cinquantaine de mètres, chiffre correspondant sans doute à la largeur de la banquette de terre qui longe le sommet du mur de la ville.

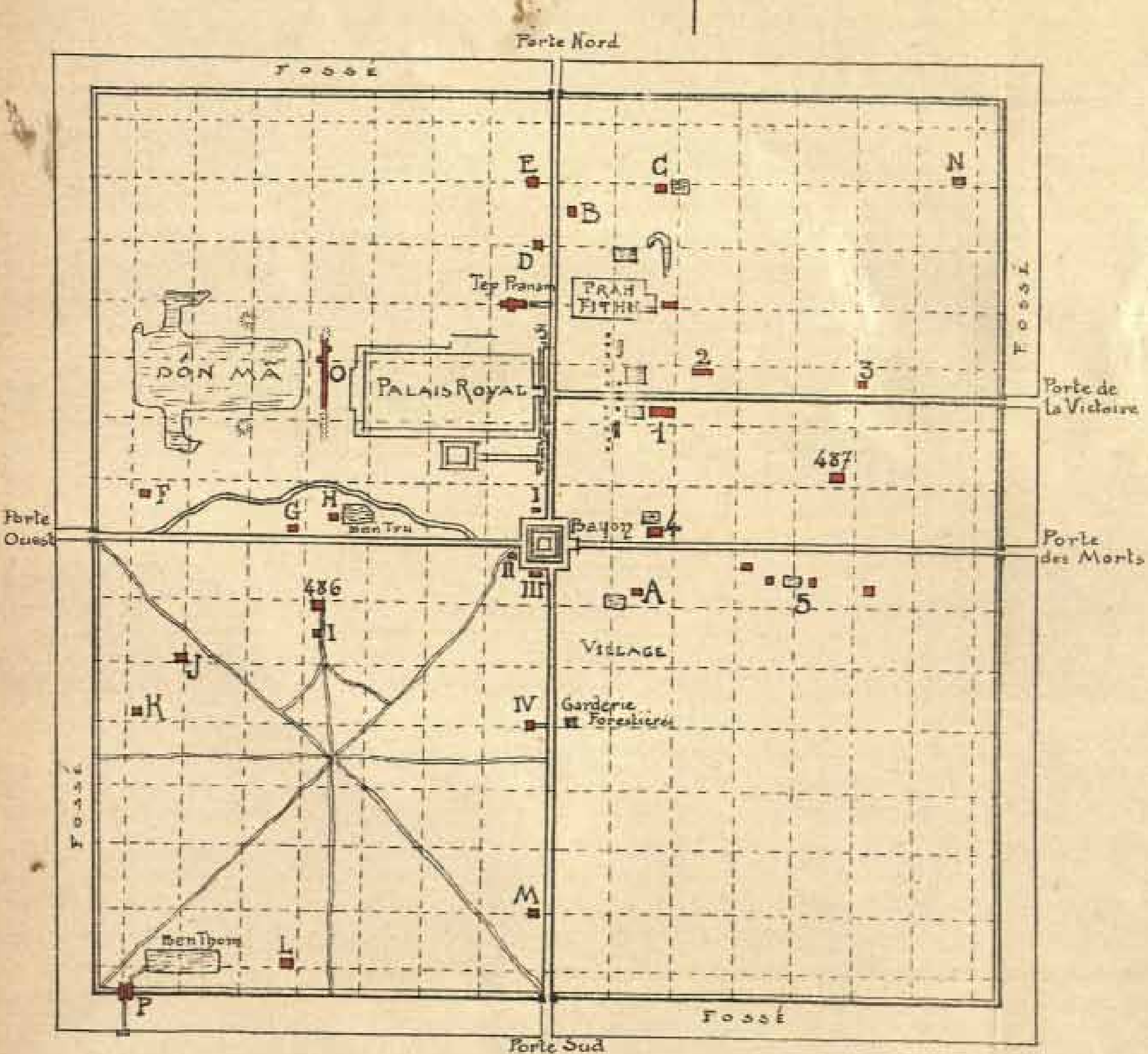
---

(1) *Inventaire* III, pp. 10 et 19.

Cet ouvrage connu par les indigènes sous le nom de រន្ធតាទេវ *ron tadèv* est utilisé par eux comme déversoir du បឹង ធំ *bĕn thoṃ*, étang situé au Nord-Est et qu'ils ont mis en communication avec le passage au moyen d'une rigole creusée dans la terre. En saison sèche, la hauteur des arches étant en moyenne de 1 m. 70, on peut passer facilement sous l'arche centrale, dégagée sans doute par les indigènes qui utilisent ce passage, soit pour communiquer du dehors avec l'intérieur de la ville, soit pour vider l'étang au moment de sa culture en rizière quand les eaux sont hautes.

Quelle fut la destination primitive de cet ouvrage : passage pour les hommes ou écoulement d'eau ? Pour Lajonquière, cette dernière destination ne semble pas faire de doute ; il précise encore (p. 19) en l'appelant « vanne d'écoulement ». Je ne puis être aussi affirmatif, ayant reconnu dans le fossé extérieur un léger exhaussement du sol que des blocs de pierres formant bordure limitent de chaque côté et qui prolonge le passage central. Il est vrai que ce remblai a pu être construit après coup par les indigènes voulant traverser le fossé et utiliser le passage pour entrer dans la ville. Mais comme ce remblai aboutit du côté S. du fossé à des gradins en grès interrompant le talus et formant un perron d'une vingtaine de mètres de largeur, il est difficile de se prononcer actuellement en faveur de l'une ou l'autre hypothèse.





Plan d'Ankor Thom.

Echelle : 1/25.000 . Les carrés en pointillé ont 200 mètres de coté

A

B

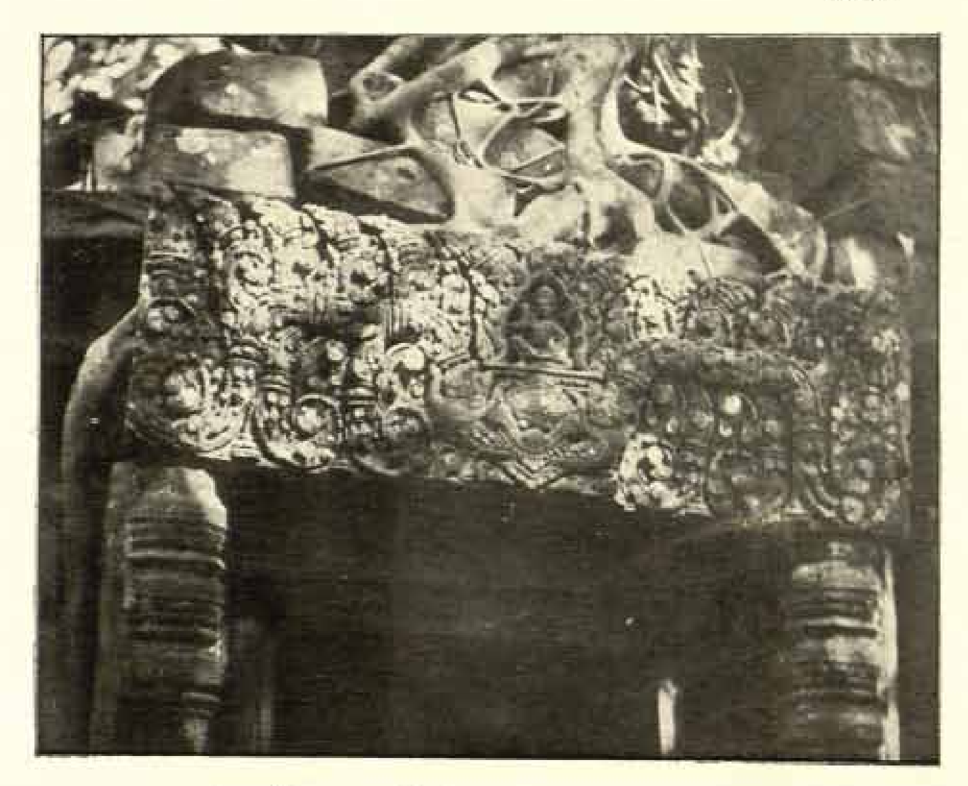
Monument 486. Plan.

Echelle : 0 m. 01 par mètre.

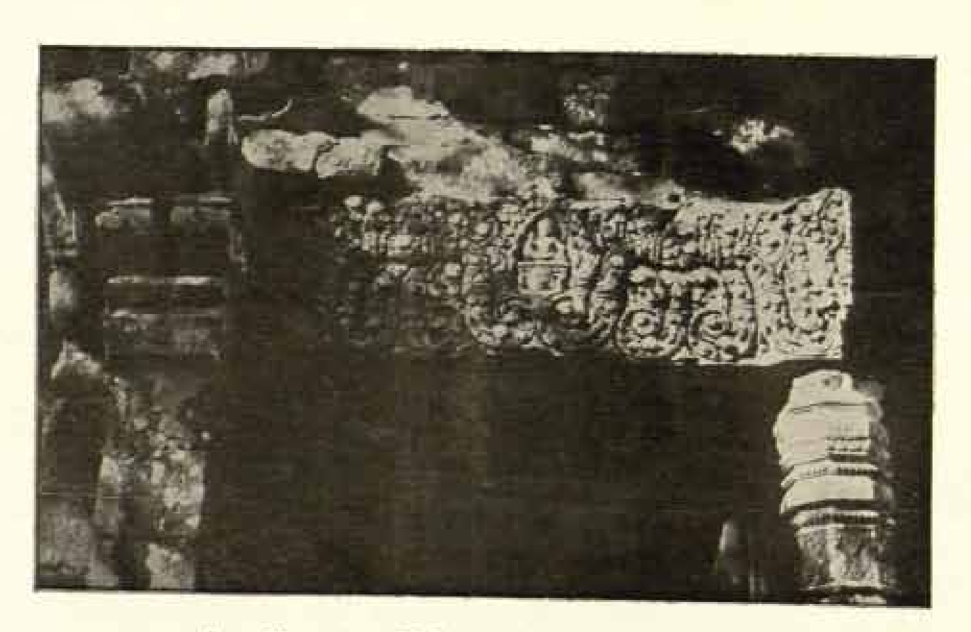
Nota : Le cordon de pourtour en latérite passe à 10 m. 50 à l'Est de la terrasse orientale et à 3 m. 40 des perrons S., O. et N.



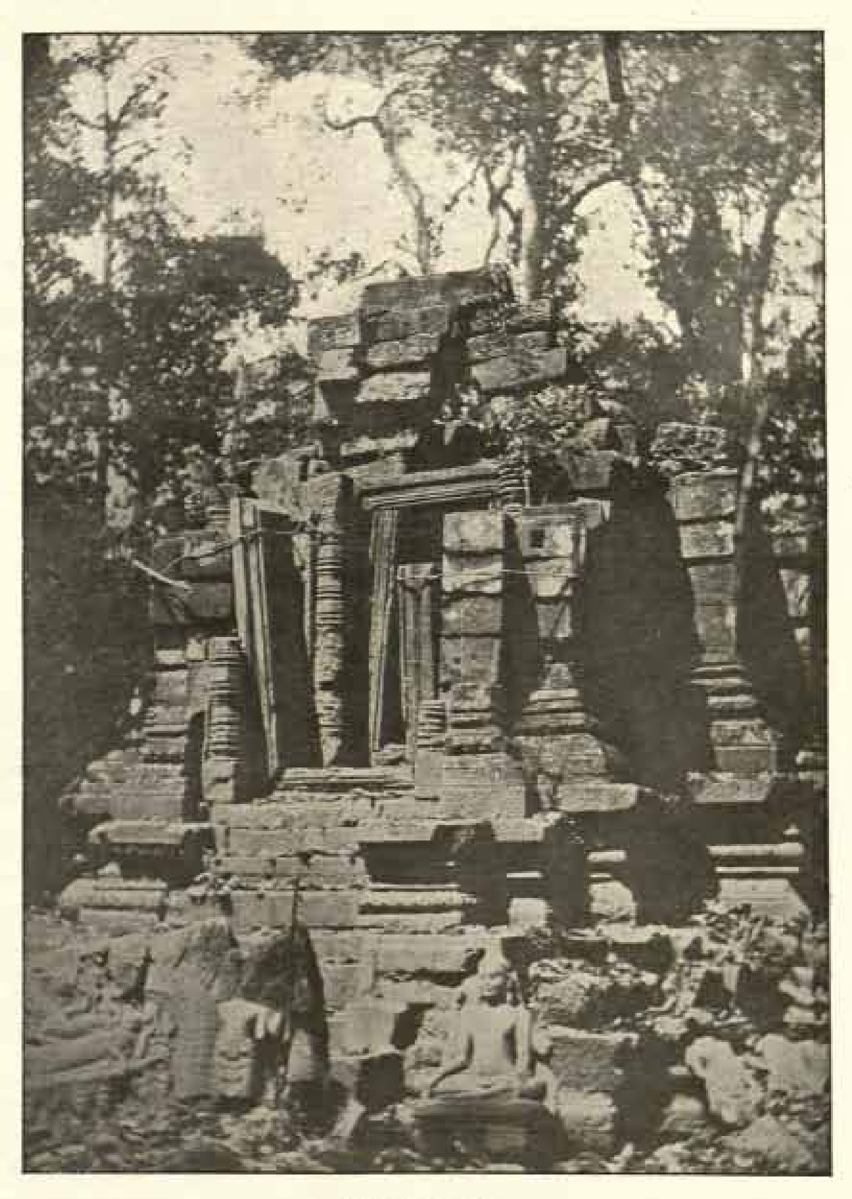
Monument 486.
Sanctuaire central, face E.



A. — Monument 486. Sanctuaire central. Linteau O.



B. — Monument 486. Sanctuaire central. Linteau S.



Monument 487.

Face E.



MONUMENT 487. Face S.

A



B



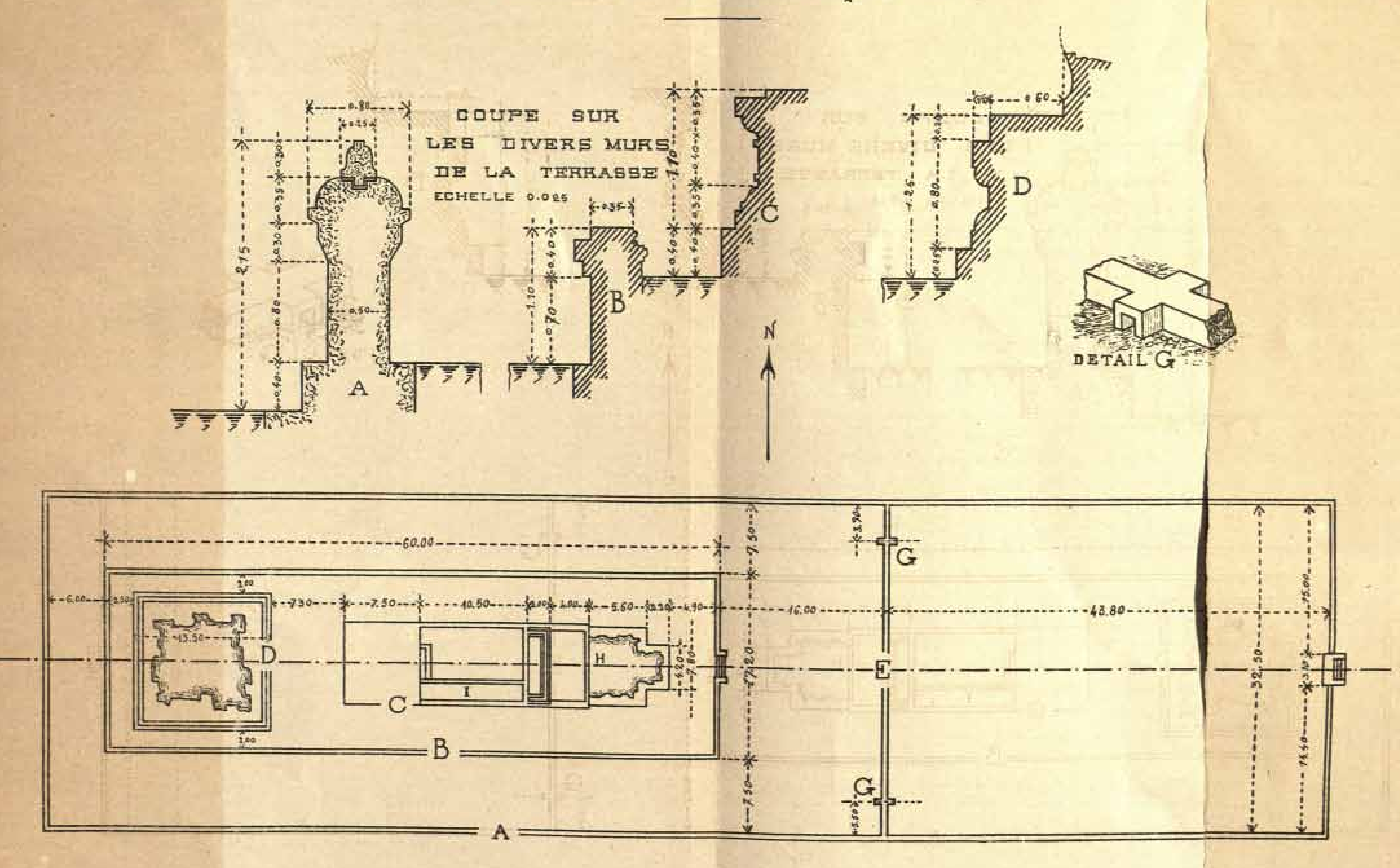
Monument 487. Fragments de fronton.

A



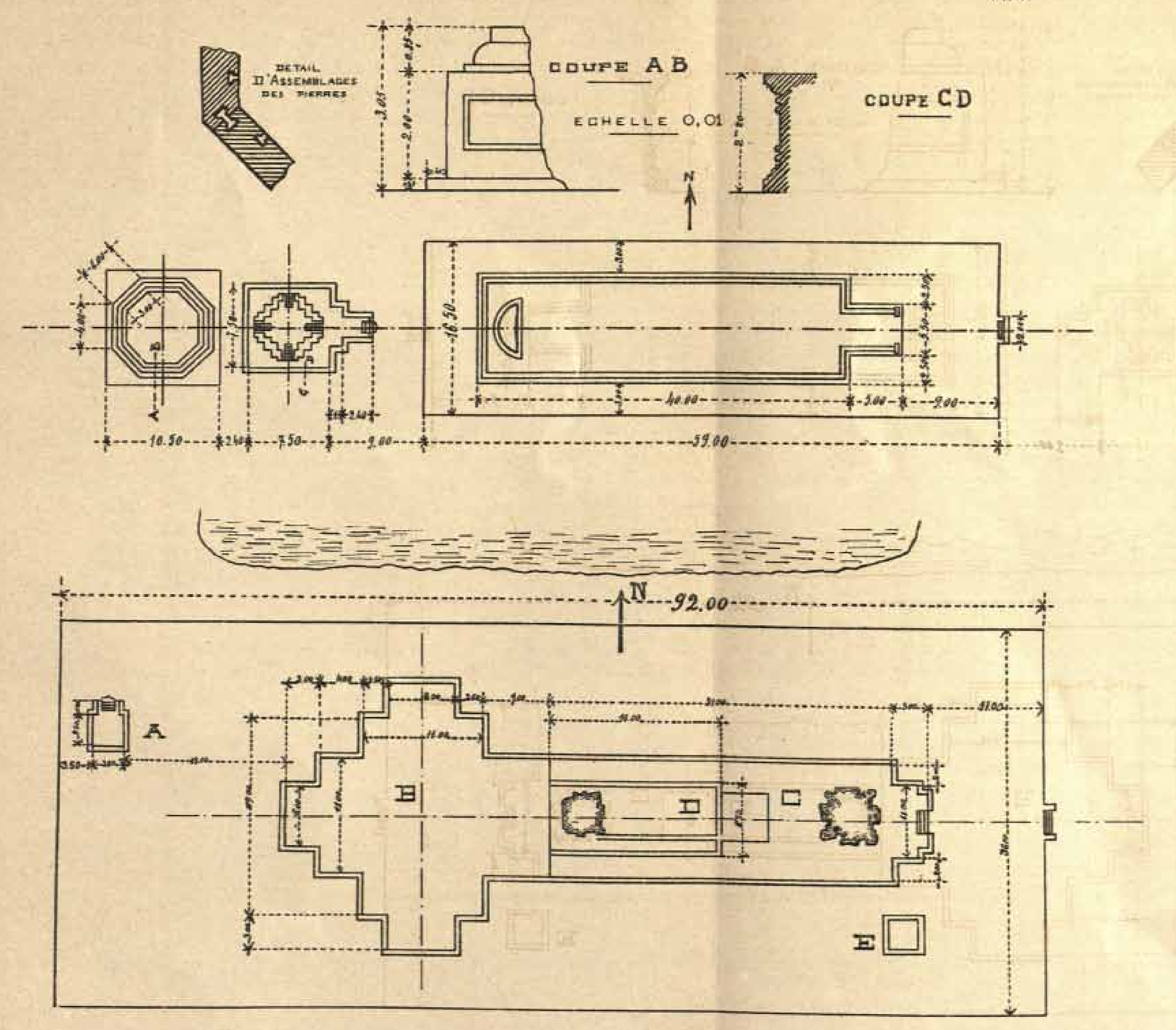
B

Monument 487. Borne sculptée.



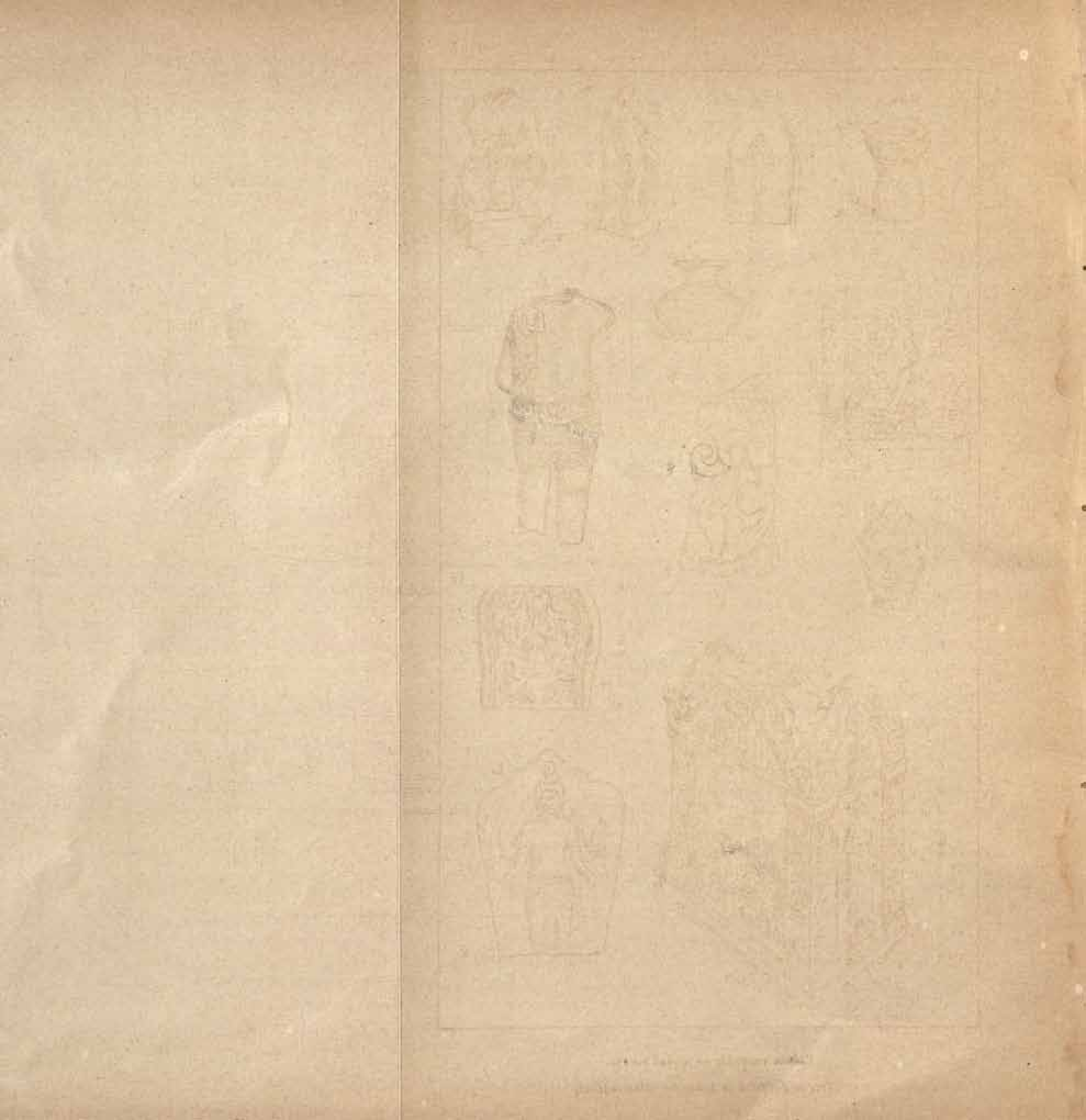
Terrasse bouddhique n° 1.

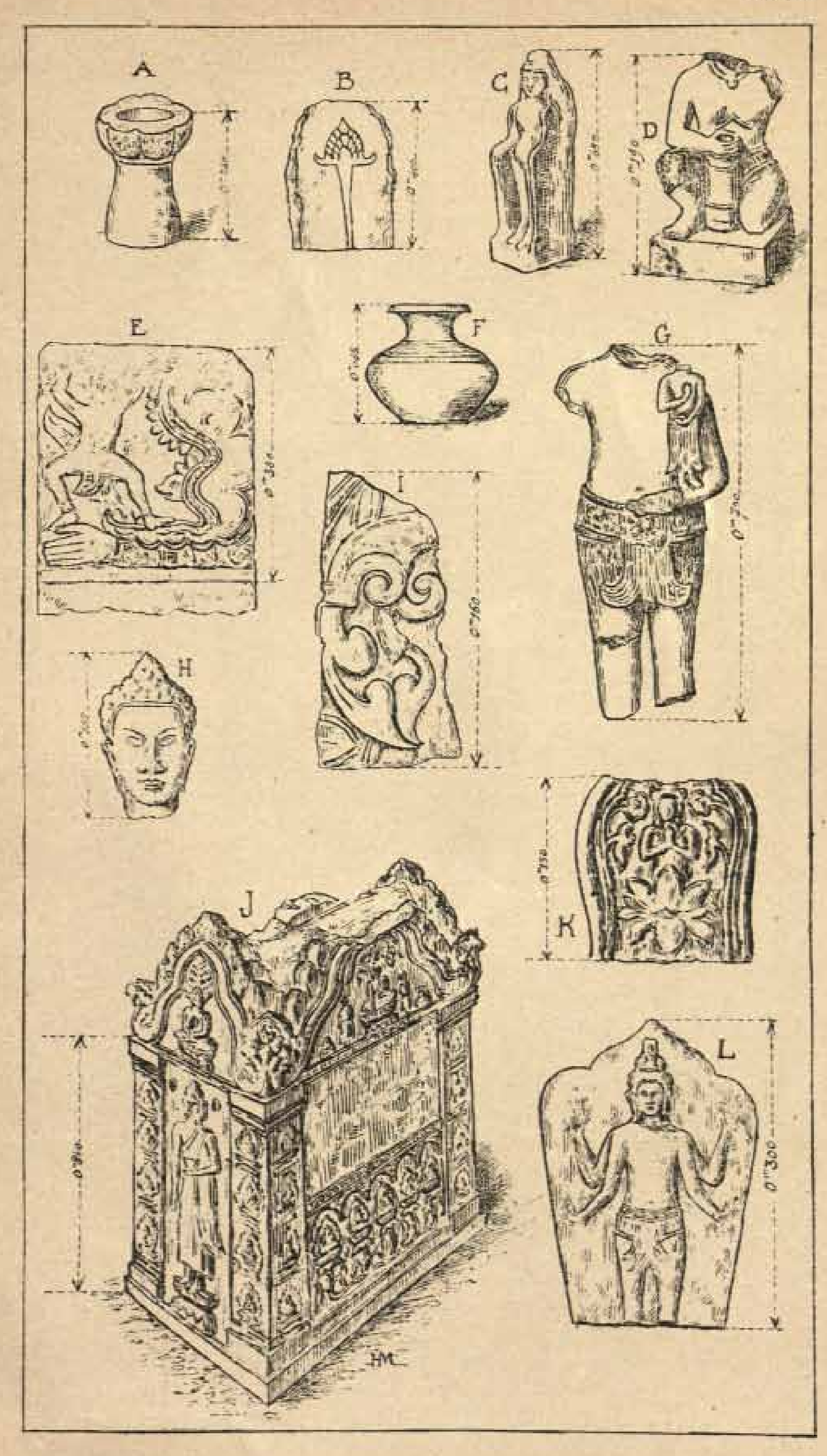
Plan ; échelle : o m. 002 par mètre. — Détails ; échelle : o m. 025 par mètre.



TERRASSES N° 2 ET 4

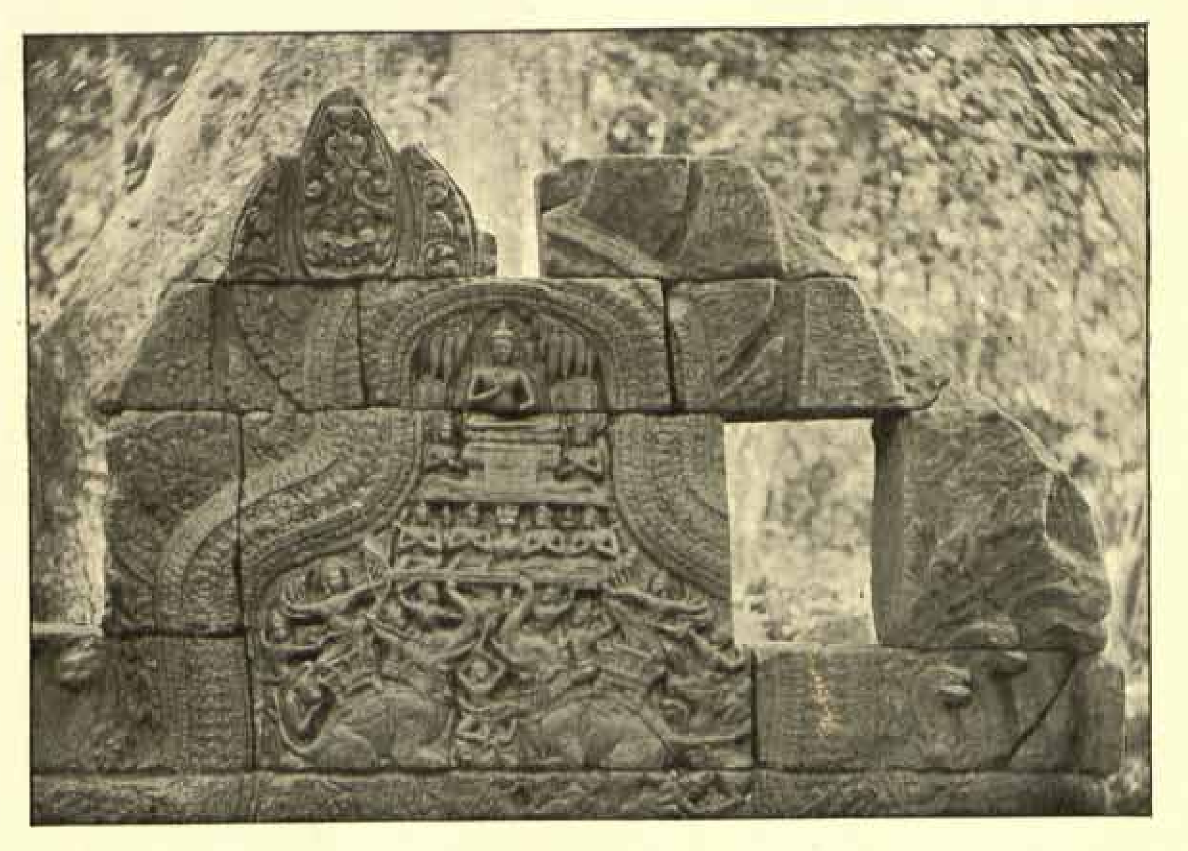
En haut. Terrasse n° 2. — *En bas.* Terrasse n° 4.
Échelle des plans : 0 m. 002 par mètre ; échelle des coupes : 0 m. 01 par mètre.





Pièces trouvées en divers points.

(Voir le détail à la table des illustrations)



TERRASSE *D.* — FRONTON RECONSTITUÉ.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

ET RENVOIS AU TEXTE.

Planches.

Figures dans le texte.

No. 9

ÉTUDES CAMBODGIENNES.

Par GEORGE CŒDÈS,

Conservateur de la Bibliothèque Nationale Vajirañāṇa (Bangkok).

XII. — LE SITE PRIMITIF DU TCHEN-LA.

Une nouvelle inscription de Vat Phu publiée récemment par M. Finot (*BEFEO.*, XV, II, p. 107), nous apprend que le pays (*sruk*) de Bhadreçvarāspada faisait partie du district (*viṣaya*) de Çreṣṭhapura [1]. Le nom de Bhadreçvara désignant le sanctuaire de Vat Phu [2], il en résulte que le site de Çreṣṭhapura doit être cherché dans cette région, quelque part dans le commissariat de Paksé. Cette localisation de Çreṣṭhapura, que les documents publiés antérieurement n'avaient pas encore permis de préciser [3], a une certaine importance pour l'histoire du Cambodge primitif.

Dans l'épigraphie, Çreṣṭhapura est la capitale du roi Çreṣṭhavarman, fils et successeur de Çrutavarman, la résidence des premiers rois dont la tradition ait gardé le souvenir. En 757 ç., une inscription de Pràsàt Kôk Pô en parle comme d'une ville sainte [4] ; en 923 ç., Udayādityavarman I se vante de descendre, par sa mère, de la famille de Çreṣṭhapura [5] ; et Jayavarman VII fait remonter ses origines les plus lointaines à Çreṣṭhavarman, roi suprême de Çreṣṭhapura [6].

---

(1) *1058 çaka teṅ tvan* *lo nu vraḥ Mūlasūtra ta putra sruk Bhadreçvarāspada varṇṇa karmmāntara viṣaya Çreṣṭhapura*..., « 1058 çaka, le teṅ tvan Lo et Vraḥ Mūlasūtra son fils, du pays de Bhadreçvaraspada, de la corporation des ouvriers du viṣaya de Çreṣṭhapura... »

(2) AYMONIER, *Cambodge*, t. II, p. 163 ; FINOT, *L'inscription de Ban That*, *BEFEO.*, XII, II, p. 7.

(3) AYMONIER, *Cambodge*, t. III, p. 463, place Çreṣṭhapura « quelque part dans le Sud-Est du Cambodge ».

(4) Inv. Cœdès n°256 : ... *Çreṣṭhapure dharmapūrṇe dharmeṇa nirmite* (cf. *J.A.*, 1909, I, p. 475 n. 1).

(5) *BEFEO.*, XI, p. 404.

(6) Stèle de Tà Prohm, st. VI-VII (*BEFEO.*, VI, p. 50).

De plus, c'est à la dynastie de Çreṣṭhapura que se rattachent la légende du maharṣi Kambu et la tradition généalogique de la race solaire (*Sūryavaṃça*) : les rois « qui portent le fardeau de la terre de Kambu » sont ceux « qui ont Çrutavarman pour racine » (1), et Çreṣṭhavarman est comparé à un « soleil dans ce ciel qui est la famille de çrī Kambu » (2).

Çreṣṭhapura apparaît ainsi comme le berceau de la première dynastie cambodgienne. Tout ce que l'on sait de cette dynastie, d'après une brève allusion de l'inscription de Bàksĕi Čàṃkrŏṅ, c'est qu'elle eut « la gloire de secouer les chaînes du tribut » (3). M. Finot suppose que, par ces chaînes, il faut entendre la suzeraineté du Founan (4). Dans cette hypothèse, Çrutavarman et Çreṣṭhavarman seraient les premiers princes du Tchen-la, constituant, au sein du Founan, cet état qui, au VIIe siècle, sous leurs successeurs plus ou moins proches, Citrasena-Mahendravarman et Bhavavarman I, devait vaincre et absorber l'état suzerain.

La localisation de Çreṣṭhapura vient confirmer cette hypothèse d'une manière remarquable. Il y a en effet concordance complète entre : 1° les documents chinois qui nous montrent le Tchen-la attaquant le Founan par le Nord (5) ; 2° l'épigraphie de Citrasena, représentée par des inscriptions réparties le long du Grand Fleuve, à Phu Lokhon (6), Thma Krê (7) et Črûoy Ampil (8), — auxquelles on peut ajouter l'inscription de Văl Kantél, émanant de son beau-frère (9) — ; et 3° la nouvelle inscription de Vat Phu qui conduit à chercher Çreṣṭhapura dans la région de Bassak.

Cette région fut donc le site primitif du Tchen-la, et par excellence la « terre de Kambu », dont les premiers souverains furent Çrutavarman et Çreṣṭhavarman (10). Et le kavi qui composa l'inscription de Ban That semble vouloir nous le rappeler, quand il nous dit que le mont Bhadreçvara, c'est-à-dire Vat Phu, se trouve « ici, dans ce pays de Kambu », *Bhadreçvarādrāv īha Kambudeçe* (I, XXIII).

---

(1) Inscription de Bàksĕi Čàṃkrŏṅ, st. XIII (*J. A.*, 1909, I, p. 496).

(2) Tà Prohm, *loc. cit.*

(3) Bàksĕi Čàṃkrŏṅ, *loc. cit.*

(4) *Sur quelques traditions indochinoises*, Mél. Sylv. Lévi, p. 210.

(5) Pelliot, *Le Founan*, *BEFEO.*, III, pp. 274, 295.

(6) Inv. n° 363, *BEFEO.*, III, p. 442.

(7) Inv. n° 122, *BEFEO.*, III, p. 212.

(8) Inv. n° 116, *BEFEO.*, IV, p. 739.

(9) *ISCC.*, n° IV, p. 28.

(10) Il en résulte que Tch'e-li-t'o-pa-mo, roi du Founan, n'a rien de commun avec Çreṣṭhavarman, roi du Tchen-la à une époque encore indéterminée. M. Pelliot avait déjà montré (*BEFEO.*, III, p. 298) que cette identification proposée par M. Aymonier n'était pas satisfaisante au point de vue phonétique, et préférait restituer Çrīndravarman comme équivalent du nom chinois.

Bhavavarman I, Mahendravarman et leurs successeurs ne font aucune allusion à ces origines, et paraissent ignorer Çreṣṭhapura, Kambu et le *Sūryavaṃça*. Ils se rattachent au contraire, comme les rois du Founan, à Kauṇḍinya et à la race lunaire *(Somavaṃça)*. Ainsi que l'a expliqué M. Finot (1), il leur importait d'assurer leur récente conquête en se faisant passer pour les successeurs légitimes des rois qu'ils venaient de supplanter. On peut ajouter que ce furent évidemment les mêmes raisons politiques qui leur firent multiplier les fondations religieuses dans le Sud, c'est-à-dire dans la région où se trouvait le siège de la puissance du Founan ; un simple coup d'œil jeté sur la première *Carte de l'empire khmèr d'après la situation des inscriptions datées* publiée par M. Parmentier, ne laisse aucun doute à cet égard (*BEFEO.*, XVI, III, p. 69).

Ces raisons politiques n'existaient plus deux siècles plus tard, lorsque vers 800 A. D. Jayavarman II refit l'unité du Cambodge, morcelé durant le VIII[e] siècle. En même temps qu'il établissait sa résidence au Nord du Grand Lac, loin de l'ancienne capitale du Founan, il se proclamait le roi des Kambujas, des fils de Kambu et l'héritier du *Sūryavaṃça*. L'épigraphie de ce grand roi est malheureusement à peu près inexistante, mais c'est durant son règne que le nom *Kambuja* est attesté pour la première fois dans une inscription du Čampā (2). Jayavarman II apparaît dans l'épigraphie de ses successeurs comme « le gardien de l'honneur de la race solaire du roi çrī Kambu » (3), comme « le roi des rois des Kambujas » *(Kambujarājendra)* (4), et l'une de ses reines nommée Prāṇa porte le titre significatif de *Kambujarājalakṣmī* (5). Après lui, l'expression *Kambujendra*, *Kambujeçvara* demeura le titre officiel des rois khmèrs : Yaçovarman l'affectionnait particulièrement (6), et ce fut lui qui, pendant un certain temps du moins, donna le nom de *Kambupurī* à la capitale qu'il venait de fonder sur le site actuel d'Aṅkor Thoṃ (7). En même temps, c'est du *Sūryavaṃça* et non plus du *Somavaṃça* que se réclament régulièrement les successeurs de Jayavarman II (8).

Même en supposant que ces traditions généalogiques aient été forgées sous le règne de Jayavarman II, la localisation de Çreṣṭhapura ne perd rien de son importance. Elle nous apprend en effet dans quelle région les rois khmèrs du IX[e] siècle plaçaient le berceau de leur race, la résidence où leurs ancêtres secouèrent pour la première fois « les chaînes du tribut ».

---

(1) *Mél. Sylv. Lévi*, pp. 210-211.
(2) Pō Nagar, Inv. 31 C 2 — *ISCC.*, n° XXVIII, p. 263.
(3) Bàksĕi Čaṃkrŏṅ, st. XIX-XX.
(4) Prāsàt Kèv, *ISCC.*, n° XV B, st. II.
(5) Prăḥ Vihār, *Ibid.*, n° LXI A, st. V ; B, st. IX.
(6) Inscriptions digraphiques et stèles du Thnăl Bàrày, *passim*.
(7) Thnăl Bàrày, *ISCC.*, n° LX A, st. XXI.
(8) Cf. FINOT, *Mél. Sylv. Lévi*, p. 209.

XIII. — NOTES SUR TCHEOU TA-KOUAN.

Le récit du voyageur Tcheou Ta-kouan qui visita le Cambodge en 1296 contient plusieurs termes khmèrs en transcription chinoise. MM. Aymonier et Finot en ont identifié un bon nombre dans les notes qu'ils ont ajoutées à la traduction de M. Pelliot (*BEFEO.*, II, p. 123). Je voudrais compléter sur certains points leurs informations et proposer quelques identifications nouvelles.

P. 138-139. TCH'A-NAN, FO-TS'OUEN, KAN-P'ANG.

« *De l'embouchure, on peut, avec un courant favorable, gagner au Nord,* « *en une quinzaine, un pays appelé* TCH'A-NAN *qui est un des gouvernements* « *du Cambodge. A Tch'a-nan, on transborde sur un bateau plus petit, et,* « *en dix jours, par courant favorable, en passant par Pan-lou-ts'ouen* « (m. à m. village de la mi-route) *et* FO-TS'OUEN (m. à m. village du Buddha) « *et en traversant la mer d'eau douce, on arrive à* KAN-P'ANG [1] *à 50 li* « *de la ville.* »

M. Aymonier (p. 138, n. 9) avait proposé d'identifier Tch'a-nan à Kȯṃpoṅ Ċhnăṅ, mais M. Pelliot semblait préférer Phnoṃ Péṅ. « Il ne faut pas oublier, « dit-il, que l'on a mis quinze jours pour gagner Tch'a-nan, et qu'il en faut en- « core dix pour atteindre l'entrée de la rivière de Siemrăp ; *Kȯṃpoṅ Ċhnăṅ* « *serait peut-être un peu près du terme du voyage.* Ajoutons qu'il est difficile « de placer les deux villages de Pan-lou-ts'ouen et de Fo-ts'ouen *entre* « *Kȯṃpoṅ Ċhnăṅ et l'entrée du Grand Lac,* et que la difficulté n'existe pas si « on localise Tch'a-nan du côté des Quatre-Bras. Pan-lou-ts'ouen pourrait « alors être Kȯṃpoṅ Ċhnăṅ, et Fo-ts'ouen (le village du Buddha) se placerait « peut-être à Babór, où le culte bouddhique paraît assez ancien et florissant. »

Je crois que, à défaut même du rapprochement phonétique, le contexte oblige à placer Tch'a-nan dans la région de Kȯṃpoṅ Ċhnăṅ. Il est à peu près certain que Tcheou Ta-kouan vint de Chine avec la mousson du Nord-Est : par conséquent il remonta le fleuve au moment des basses-eaux. Même aux basses-eaux, il n'y a aucune raison pour transborder à Phnoṃ Péṅ « sur un bateau plus petit », les grandes jonques pouvant, en toute saison, naviguer sur le Bras du Lac. Le transbordement s'impose au contraire à Kȯṃpoṅ Ċhnăṅ, à l'entrée des passes où il ne reste souvent que quelques centimètres d'eau. L'époque à laquelle Tcheou Ta-kouan dut effectuer son voyage est le moment où la remontée du fleuve entre la mer et l'entrée du Lac est la plus rapide à

(1) La traduction publiée dans *BEFEO.*, II, portait Kan-p'ang (ts'iu). Mais dans une note postérieure (*BEFEO.*, IV, p. 410 n. 1), M. PELLIOT nous apprend que « le nom n'est décidément que Kan-p'ang ».

cause de la faiblesse du courant, mais aussi le moment où la navigation à l'entrée du Lac est la plus difficile. Parmi ceux qui ont pratiqué ces parages, personne ne s'étonnera qu'après avoir mis quinze jours pour faire le trajet entre la mer et Kôṃpoṅ Čhnăṅ, Tcheou Ta-kouan ait mis encore dix jours pour gagner l'entrée de la rivière d'Aṅkor.

L'autre difficulté soulevée par M. Pelliot est facile à résoudre. L'expression « en traversant la mer d'eau douce » ne signifie pas nécessairement que les bateliers conduisirent le voyageur chinois, directement et sans escale, de l'entrée du Lac à celle de la rivière d'Aṅkor. Il est infiniment plus vraisemblable que les jonques suivaient alors la route qu'elles suivent encore souvent, et qu'elles longeaient d'abord la rive Sud du Lac jusque vers Pòrsăt avant de traverser le Lac dans sa largeur en mettant le cap sur le Phnoṃ Kròm, Tch'a-nan étant à Kôṃpoṅ Čhnăṅ. Pan-lou-ts'ouen et Fo-ts'ouen peuvent alors se situer, non pas entre cette dernière localité et l'entrée du Lac (où la place manque en effet), mais sur la rive Sud du Lac. Et je propose de placer Fo-ts'ouen « le village du Buddha » à Pòrsăt, dont le nom exact est, comme on sait, Pôthĭsăt (*Bodhisatta*).

Kan-p'ang est évidemment la transcription de *kôṃpoṅ* « quai, embarcadère ». M. Pelliot, qui indique ce mot en note, semble s'étonner de ce qu'il soit employé seul pour désigner une localité déterminée. Mais cet emploi n'est pas très surprenant, étant données les habitudes de langage des Cambodgiens, qui n'ont pas dû beaucoup changer depuis l'époque de Tcheou Ta-kouan. Si, croisănt des Cambodgiens se rendant, par exemple, de Udŏṅ à Kôṃpoṅ Lŭoṅ, vous les interpellez au moyen de l'habituelle formule de salut « *tou nà* ? où allez-vous ? », il y a une chance sur dix pour qu'ils vous répondent « *tou Kôṃpoṅ Luŏṅ*, nous allons à Kôṃpoṅ Lŭoṅ », et neuf autres chances pour qu'ils vous disent simplement « *tou Kôṃpoṅ*, nous allons au Kôṃpoṅ ». Quel que soit le nom particulier porté par le *Kôṃpoṅ* où débarquaient les voyageurs à destination d'Aṅkor, il est probable qu'à une question posée par l'intermédiaire d'un interprète les bateliers répondirent au Chinois qu'ils étaient arrivés au *Kôṃpoṅ* (tout court), et que ce nom commun est devenu un nom propre pour Tcheou Ta-kouan.

P. 147. NGAN-TING PA-CHA.

« *Un Chinois récemment arrivé porta de l'étoffe à deux groupes de rama-* « *ge ; mais il ne fut pas poursuivi, comme* NGAN-TING PA-CHA. *Ngan-ting pa-* « *cha, c'est :* qui ne connaît pas la coutume. »

« *Ngan-ting*, dit M. Finot en note, correspond à *mĭn tĭng* (pron. *mĕn dĕng*) : « ne pas savoir ; le seul mot employé pour loi, coutume, est *čbăp*, dont *pa-* « *cha* ne peut guère être la transcription, à moins de supposer une interversion « des deux caractères. Serait-ce *bhāṣā*, la langue ? »

C'est en effet *bhāṣā*, non dans son sens propre de « langue », mais dans le sens dérivé de « manière d'agir » que je ne lui connais pas en khmèr moderne,

mais qui s'est conservé en siamois. Pallegoix. s. v. *phasâ* (= *bhāṣā*) donne en effet les traductions « langue, idiome, manière d'agir, tenue », et cite comme exemples : *phasâ dĕk* « à la manière des enfants », *mâi rụ chāk phasâ* « il ne sait rien ». Cette dernière expression est l'équivalent exact de celle que cite Tcheou Ta-kouan.

P. 148. SSEU-LA-TI.

« *Les fonctionnaires ayant droit au parasol d'or sont appelés pa-ting ou* « *ngan-ting ; ceux qui ont le parasol d'argent sont appelés* SSEU-LA-TI. »

L'identification de *pa-ting* avec vx.-kh. *mratañ* (ou *mrateñ*) indiquée en note est tout à fait satisfaisante. Quant à *sseu-la-ti*, « dont le nom ne se prête jusqu'à présent à aucune restitution », je crois que c'est le sanskrit *çreṣṭhin*. Voici ce que nous dit en effet une inscription de Lolei (*ISCC.*, n° LV, st. 80, p. 401) :

tadarddhakan tu dāpyās te *hemadaṇḍātapatriṇaḥ*
tasyāpy arddhan tu mukhyānāṃ *çreṣṭhinām* vinayo mataḥ.

« (L'amende pour ceux qui transgressent ce décret) sera de la moitié (de celle des Rājaputras) pour *les dignitaires qui ont droit au parasol à manche d'or*, et d'une moitié de la dernière somme pour les principaux *çreṣṭhin*. »

Le parallélisme entre le texte chinois et le texte sanskrit confirme suffisamment le rapprochement phonétique entre *sseu-la-ti* et *çreṣṭhin*. Quant à ce dernier terme, je ne crois pas qu'il ait ici son sens ordinaire de « commerçant » adopté par Bergaigne (*ISCC.*, p. 410). Le témoignage de Tcheou Ta-kouan prouve qu'il s'agit d'une certaine catégorie de fonctionnaires, et il est vraisemblable que *çreṣṭhin* est l'équivalent de *varṇaçreṣṭha* « chef de caste », cité dans une inscription de Pràsàt Kèv (*ISCC.*, n° XV, st. B, 8, p. 106).

P. 148. TCH'OU-KOU.

« *Les bonzes sont appelés* TCH'OU-KOU. »

Note : « Le mot *chau kou*, selon une conjecture de M. Finot, serait sia- « mois, composé de *chau*, maître, et peut-être d'une forme contractée de « *khru* = *guru* ».

Le terme *chāo ku*, dont l'emploi comme appellation des moines bouddhistes dans l'ancien Siam est attesté par les voyageurs du XVII[e] siècle et par les textes siamois tant soit peu archaïques, est en effet siamois, et même plus complètement siamois que ne le pense M. Finot.

Dans l'expression *chāo ku*, le mot *ku* n'est pas une contraction de *guru*, c'est le pronom de la première personne, ainsi qu'il ressort d'une intéressante explication de La Loubère [1] :

---

[1] *Du Royaume de Siam*, T. I, p. 517 de l'édition originale, Paris, 1691.

« *Tcháou-cà*, et *Tcháou-coù* veulent dire *Monseigneur*, ou mot à mot *Sei-*
« *gneur de moy*, avec cette différence, que le mot de *cà* qui veut dire *moy*,
« ne s'employe que par les esclaves en parlant à leur maître, ou par ceux qui
« veulent rendre un pareil respect à celuy, à qui ils parlent ; au lieu que le
« mot de *coù*, qui veut dire aussi *moy*, n'est pas si respectueux, et se joint
« au mot de Tcháou, pour parler en tierce personne de celuy, qu'on traitte
« de son Seigneur. En parlant donc à un Talapoin on luy dira *Tcháou-cà*, et
« en parlant de luy à un autre on le nommera *Tcháou-coù*. Mais ce qui est
« à remar[p.518]quer, c'est que les Talapoins n'ont point d'autre nom en
« siamois : si bien qu'on dit mot à mot, *je veux être Monseigneur*, pour dire
« *je veux être Talapoin, craï pen Tcháou-coù*. »

L'explication de La Loubère, toujours si consciencieusement documenté, rend parfaitement compte de l'orthographe de l'expression *chảo ku*, et se trouve confirmée par l'emploi de l'expression similaire *chảo rao* « Notre Seigneur », comme appellatif du Buddha dès le début de l'épigraphie thaie (cf. *Mission Pavie*, ét. div., t. II, *passim*).

Les mots *chảo ku* sont, sinon la traduction, du moins l'équivalent du vx.-kh. *kamrateṅ añ*, *añ* étant comme *ku* le pronom (devenu hautain) de la première personne [1].

A la fin du XIII[e] siècle, les moines bouddhistes étaient donc désignés au Cambodge par une expression purement thaïe, fait dont l'importance a été d'ailleurs signalé par M. Pelliot (p. 131 et p. 148 n. 6).

P. 152. TCH'EN-KIA-LAN.

« *Les femmes qui font le service du palais sont appelées* TCH'EN-KIA-LAN. »

Note : « M. Cabaton nous suggère *sreṅkia* : femme du harem royal ; M.
« Aymonier songe à un composé où entrerait *ghlang* : magasins royaux, et
« souvent : palais ».

C'est M. Cabaton qui a raison ; la transcription chinoise représente même la forme sanskrite du mot *sreṅkia* (plus exactement *srĕiṅkā*), qui est *çṛṅgāra*. Ce mot, dont le sens original est « parure » et « amour », est employé en cambodgien comme épithète de *srĕi* « femme » pour désigner soit les « belles femmes » en général, soit plus particulièrement les concubines ou les suivantes du roi. En voici un exemple tiré d'une inscription d'Aṅkor Vat de 1579 (n° 6 B de Aymonier, *Cambodge*, III, p. 292) : « Puissent les devatās s'unir pour sauver

(1) Cf. aussi l'expression *anak yeṅ* « nos sieurs » servant à désigner les moines dans les inscriptions modernes d'Aṅkor Vat (AYMONIER, *Cambodge*, III, p. 286) ; — et le mot *talapoin* dont l'étymologie la plus vraisemblable est l'expression môue *tal̤a* « seigneur » *poi* « nous » (cf. DUROISELLE, in *Rep. Superint. Arch. Surv. Burma*, 1916-17, p. 31).

le roi (*mahā upāsaka mahārāja*), la reine (*rājadevī*), le prince héritier (*rājaputra*), la reine-mère (*rājamātā*), *les femmes de la suite* (*çrī çringāra parivāra*), les gurus, brâhmanes, mandarins, etc. »

P. 157. TCH'E-LAI.

« *Oncle maternel se dit* TCH'E-LAI ; *mari de la tante paternelle, également* « TCH'E-LAI ».

Ce mot est vraisemblablement une transcription du mot *khlai* qui revient à plusieurs reprises dans les inscriptions d'Añkor Vat et désigne effectivement un lien de parenté. Une inscription de 1701 (n° 39 B de Aymonier, *Ibid.*, p. 309) nous dit qu'un personnage ayant reçu la dignité de Kòsà, entra deux fois en religion et y fit entrer ses fils, neveux, *khlai*, fils adoptif, en tout sept personnes, en qualité de novices (*lūḥ bàn čā kòsà sòt buos 2 dañ baṃbuos kón kmuoy bambuos khlai nu kón thor[m] čā samnér 7 añg*). D'après un autre texte de 1747 (n° 41 B de Aymonier, *Ibid.*, p. 310), un ŏkñā vient faire œuvre pie au Práḥ Pān (d'Añkor Vat) et fait entrer en religion sa tante Čamtāv Ratnakañà, sa femme Čamtāv Srĕi Ratnakesar, sa *khlai* Nāñ Phim, et deux nièces, en qualité de Nāñ Či (*bambuos Čamtāv Ratnakañà čā mdày miñ bañkò't nu Čamtāv Srĕi Ratnakesar čā prapon nu Nāñ Phim čā* khlai *nu kmuoy srĕi 2 nāk buos čā Nāñ Či*). Dans le premier cas, M. Aymonier traduit *khlai* par « beau-fils », et dans le second cas par « bru » : je doute de l'exactitude de cette traduction, le terme (*kón*) *presà* employé actuellement dans le sens de beau-fils (ou belle-fille) étant attesté dans l'épigraphie dès le début du XI[e] siècle (1). Je crois plutôt que *khlai* est une forme ancienne ou simplement équivalente de *thlai*, qui signifie actuellement « beau-frère » ou « belle-sœur » (2). On remarquera que l' « oncle maternel » et le « mari de la tante paternelle », auxquels s'appliquait selon Tcheou Ta-kouan la désignation de *tch'e-lai*, sont tous deux les « beaux-frères » du père. Si le Chinois ne s'est pas embrouillé dans tous ces termes de parenté, il faut supposer que depuis son époque le mot *khlai* a subi une évolution sémantique.

P. 160. NGAI-LAN.

« *Le huitième mois, il y a* (comme fête mensuelle) *le* NGAI-LAN. NGAI-LAN, « *c'est : danser* ».

---

(1) Inscription de Saṃbór (Tà Kiñ), l. 11 (Inv. n° 125. Actuellement au Musée khmèr de Phnoṃ Pēñ, I, 10).

(2) On a d'autres exemples de la confusion entre occlusive gutturale et occlusive dentale devant semi-voyelle : *tralâp* « retourner » est souvent prononcé *kralâp* et c'est à cette seconde forme que répond le siamois *klāb* ; de même khmèr *tralòk* « écuelle de coco » = siamois *klōk* ; *thyuñ* « charbon » est presque toujours prononcé *khyuñ*.

Le seul mot khmèr qui signifie « danser », tant dans l'épigraphie que dans la langue moderne, est *rāṃ*. Or le caractère 藍 *lan* de *ngai-lan* sert précisément à transcrire la syllabe *rāṃ* dans un des noms des Yakṣas de la Mahāmāyūrī : sk. Grā*ma*ghoṣa = ch. kia-*lan*-kiu-cha dans la traduction de Saṃghamitra (*J. A.* 1915 [I], p. 58). Il n'est donc pas douteux que ce soit le mot *rāṃ* que Tcheou Ta-kouan ait en vue [1].

P. 170. PAO-LENG-KIO.

« *Ils appellent* (cette sorte de vin) PAO-LENG-KIO. PAO-LENG-KIO, *c'est le* « *riz*. »

M. Aymonier indique en note l'équivalence *leng-kio* = vx-kh. *rañko* (aujourd'hui *añka*) « riz décortiqué », qui s'impose en effet. Quant à *pao*, je propose d'y voir le mot *por* « riz cuit, soupe de riz » attesté en bahnar et en stieng, et connu également en cambodgien moderne sous la forme redoublée *pabar* « bouillie de riz ». L'alcool étant nécessairement le résultat de la *cuisson* (et de la fermentation) du riz, il est naturel que le vin de riz soit désigné par le nom du riz *cuit*.

XIV. — UNE NOUVELLE INSCRIPTION DU PHĪMĀNÀKÀS.

Au cours des fouilles entreprises au Phīmānàkàs pour dégager le soubassement de la pyramide, M. Marchal, conservateur p. i. des Monuments d'Angkor, a découvert en août 1916, à l'angle S.-E. du monument, une petite stèle de grès, qui se trouvait encore *in situ* sur son piédestal [2]. Cette stèle mesure 0 m. 45 de hauteur, 0 m. 28 de largeur et 0 m. 10 d'épaisseur : son tenon a 0 m. 16. Elle porte d'un côté une inscription sanskrite de 6 lignes, soit 3 çlokas, et de l'autre une inscription khmère de 11 lignes, le tout bien conservé.

Le texte n'est pas daté, mais ses caractères paléographiques permettent de l'attribuer au règne de Jayavarman VII. Il consiste en une invocation à un figuier religieux, suivie d'une série de souhaits destinés à le préserver de la destruction, et à attirer ses bienfaits sur tous les êtres.

---

[1] C'est sans doute ce mot *rāṃ* (ou un dérivé) que représente le nom 阿南 *a-nan* donné par TCHAO JOU-KOUA aux danseuses sacrées du Cambodge (Trad. HIRTH-ROCKHILL, p. 53, 55). M. PELLIOT (*T'P*, 1912, p. 467) nous apprend en effet qu'au XIIIe siècle le caractère 南 *nan* se prononçait *nam*. Saṅghamitra (*loc. cit.*, p. 35) l'emploie d'ailleurs pour transcrire la syllabe *nām* dans le nom du yakṣa *Dṛḍhanāma* (= *Ti-li-t'o*-nan). Quant à l'emploi de 阿 *a* pour transcrire un *r* initial, cf. SCHLEGEL, *T'P.*, 1900, p. 24-25.

[2] MARCHAL, *Dégagement du Phīmānàkàs*, *BEFEO.*, XVI, III, pp. 58, 62.

Ce document présente un double intérêt. Il offre d'abord un nouvel exemple de ce mélange de bouddhisme et de brāhmanisme souvent signalé dans l'ancien Cambodge : en effet, ce figuier, arbre bouddhique par excellence, est identifié à la Trimurti brāhmanique. C'est ensuite le premier texte bilingue que l'épigraphie cambodgienne ait livré jusqu'ici, car la partie khmère de l'inscription de Sdòk kak thoṃ est une adaptation trop libre de la partie sanskrite, pour qu'on puisse qualifier ce document de bilingue. Ici, au contraire, le texte khmèr est une version littérale du texte sanskrit.

On notera, à ce propos, que bon nombre de mots sanskrits sont, soit reproduits dans la traduction cambodgienne, soit glosés par d'autres termes sanskrits ayant déjà acquis droit de cité dans la langue vulgaire et l'ayant conservé jusqu'à aujourd'hui.

Texte Sanskrit		Texte Khmèr	Khmèr mod.
Çiva	>	*vraḥ īçvara*	Práḥ Ĕisór
sanātana	>	*nitya*	nĭt
vṛkṣa	=	*vṛkṣa*	prưksà
bhāgya	=	*bhāgya*	phăk
sarvāçrava	>	*āçraya* ta *jagat* phoṅ	àsrai
phala	=	*phala*	phal
anila	>	*vraḥ vāyu*	Práḥ Pāy
kruddha	>	*krodha*	kròth
dussvapna	>	*svapna* ta asaru	săp
durvicintita	>	*cintā* ta asaru	čĕndà
divya	>	(ta mān) ta *svarga*	suor
mānuṣa	>	(ta mān) ta *manusya*	mnŭs

A (Sanskrit)

TEXTE

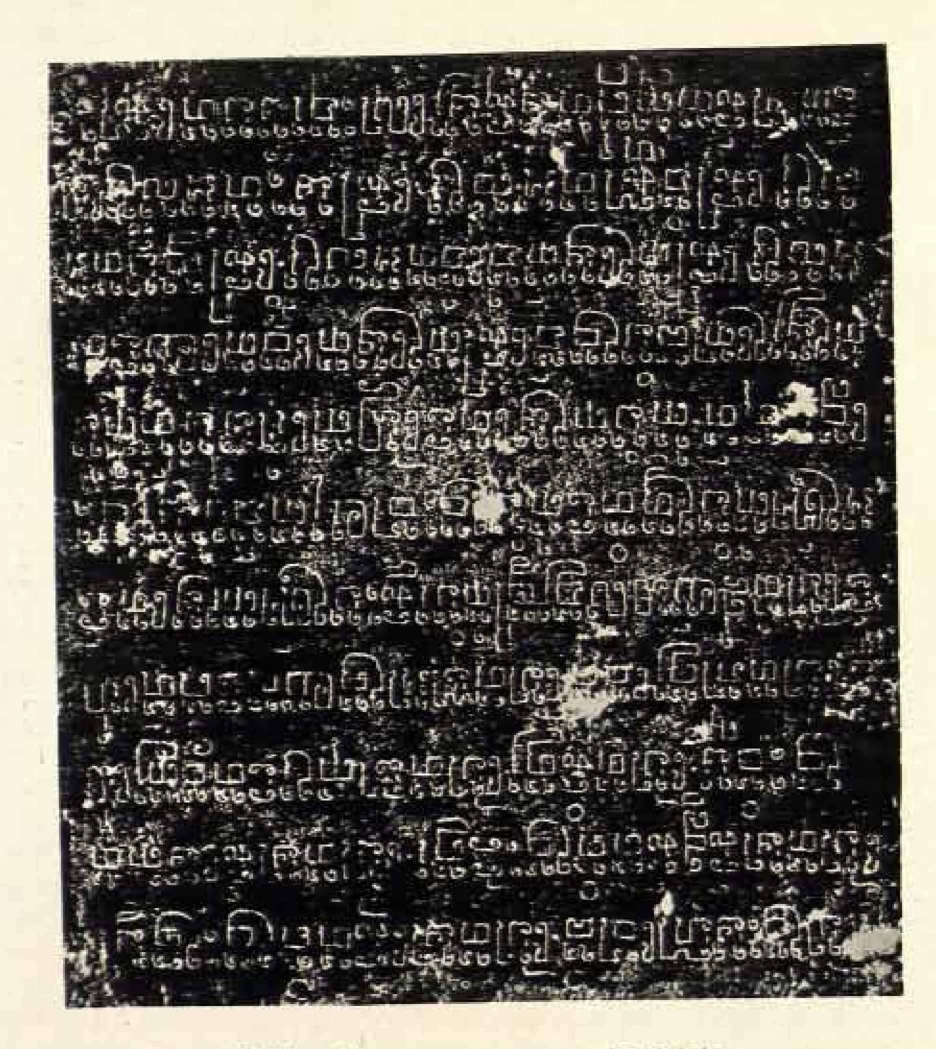
(1) ⊚ vrahmamūla çivaskandha viṣṇuçākha sanātana
(2) vṛkṣarāja mahābhāgya sarvvāçraya phalaprada
(3) ⊚ mā tvāçanir mmā paraçur mmānilo mā hutāçanaḥ
(4) mā rājā mā gajaḥ kruddho vināçam upaneçyati
(5) ⊚ akṣispandaṃ bhruvos spandan dussvapnan durvvicintitam
(6) açvattha çamayet sarvvaṃ yad divyaṃ yac ca mānuṣam

TRADUCTION

O toi dont les racines sont Brahmā, dont le tronc est Çiva et dont les branches sont Viṣṇu, ô éternel, roi des arbres, fortuné, refuge de tous les êtres, donneur de fruits ; que ni la foudre, ni la hache, ni le vent, ni le feu, ni le roi,



Pl. I. — Nouvelle inscription du Phimānākās.



Pl. II. — Nouvelle inscription du Phimânakàs.

ni l'éléphant furieux ne causent ta ruine. Clignement des yeux, tremblement des sourcils, mauvais rêves, mauvaises pensées, ô Figuier, délivre de tous (ces maux) les êtres divins et humains.

B (Khmèr)

TEXTE

(1) ◎ Hai vraḥ mahāvodhi. hai ta mān teṃ ta gi vraḥ vrahma (2) hai ta mān khlvan ta gi vraḥ içvara. hai ta mān mek ta (3) gi vraḥ viṣṇu. hai ta nitya. hai ta jā kuruṅ ta vṛkṣa pho(4)ṅ. hai ta bhāgya veg. hai ta jā āçraya ta jagat pho(5)ṅ. hai ta oy phala cya thmā. kaṃpi randaḥ pañ kamrateṅ (6) añ kaṃpi trū tiṅ kaṃpi vraḥ vāyu kac kaṃpi vraḥ (7) vleṅ tut. kaṃpi kamrateṅ phdai karoṃ paṃpat kaṃpi (8) tamrya krodha pi vrac nau kamrek vnek yeṅ ta (9) asaru nau kamrek caṃceṃ ta asaru. nau svapna ta a(10)saru. nau cintā ta asaru. nau maḥ ta asaru pho(11)ṅ ta mān ta svargga ta manuṣya loḥ cura paṃpat noḥ ◎

TRADUCTION

O Saint *mahābodhi*, ô (toi) qui as une base qui est Brahmā, ô (toi) qui as un corps qui est Içvara, ô (toi) qui as des branches qui sont Viṣṇu, ô (toi) qui es éternel, ô (toi) qui es roi de tous les arbres, ô (toi) qui as beaucoup de bonheur, ô (toi) qui es le refuge de tous les êtres, ô (toi) qui donnes des fruits à manger. Que la foudre ne te frappe pas ; que la hache ne te touche pas, que Vāyu ne te brise pas, que le feu ne te brûle pas, que le roi ne te détruise pas, que l'éléphant furieux ne te renverse pas. Le clignement de nos yeux qui est chose mauvaise, le tremblement des sourcils qui est chose mauvaise, les rêves mauvais, les pensées mauvaises, tous les.... mauvais de ceux qui possèdent le ciel ou la condition humaine, délivres-en, détruis-les.

LEXIQUE DES MOTS KHMÈRS,

avec leur équivalent sanskrit et leur forme actuelle.

añ, « je » = *añ* (dans l'expression *kamrateṅ añ*), 6.
asaru, « mauvais » (skt. *dus°*) = *àsróv*, 9, 10.
oy, « donner » (*prada*) = *òy*, 5.
kac, « briser » = *kǎč*, 6.
kamrateṅ, « seigneur », 5 *kamrateṅ añ* « Monseigneur » (*tvam*), 7 *kamrateṅ phdai karoṃ* « roi » (*rāja*).

kamrek, « trembler » (*spanda*) = *kaṃrŏk*, 8, 9.
karoṃ, « en bas » = *krôm*, 7 (dans l'expression *phdai karoṃ*).
kuruñ, « roi » (*rāja*) = *krŏñ*, 3.
kaṃpi, conjonction vétative (*mā*) = *kŏṃ bĕi*, 5, 6, 7.
khlvan, « corps (ici = tronc) » (*skandha*) = *khluon*, 2.
gi, « à savoir » = *kɯ*, 1, 2, 3.
cura, ?, 11.
caṃceṃ, « sourcils » (*bhrū*) = *cañcŏm*, 9.
cya, « manger » = *chi* ou *chĕi*, 5.
jā, « être » = *čā*, 3, 4.
ta, 1° pronom relatif = *da*, 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 10. — 2° signe du génitif (indiquant la relation entre les deux termes d'un composé *tatpuruṣa*), 3 *kuruñ ta vṛkṣa* (*vṛkṣarāja*), 4 *āçraya ta jagat* (*sarvāçraya*). — 3° donnant la valeur adjective au substantif qui le suit, 11 *ta svarga* (*divya*), *ta manuṣya* (*mānuṣa*).
tamrya, « éléphant » (*gaja*) = *daṃrĕi*, 8.
tiñ, « hache » (*paraçu*) = *dĕñ*, 6.
tut, « brûler » = *dŏt*, 7.
teṃ, « origine, base (ici = racines) » (*mūla*) = *dŏm*, 1.
trū, « être atteint par » = *trŏv*, 6.
thmā, ?, 5.
nau, signe de l'accusatif = *nou*, 8, 9, 10.
noḥ, « cela » (*yat*) = *nŏḥ*, 11.
pañ, « frapper » = *bāñ*, 5.
pi, particule causale, 8.
paṃpat, « faire disparaître » = *baṃbăt*, 7, 11.
phoñ, « tous » (*sarva*) = *phañ*, 3, 4, 10.
phdai, « surface » = *phtei*, 7 *phdai karoṃ* « la terre ».
mān, « avoir » = *mān*, 1, 2, 11.
mek, « branche » (*çākha*) = *mêk*, 2.
maḥ, ?, 10.
yeñ, « nous » = *yơñ*, 8.
randaḥ, « foudre » (*açani*) = *rontăḥ*, 5.
loḥ, « libérer » = *lŏḥ*, 11
veg, « beaucoup, très » = *pék*, 4 *ta bhāgya veg* (*mahābhāgya*).
vnek, « œil » (*akṣi*) = *phnêk*, 8.
vrac, « renverser avec ses défenses (en parlant d'un éléphant) » = *préč*, 8.
vraḥ, « saint » = *práḥ*, 1, 2, 3, 6.
vleñ, « feu » (*hutāçana*) = *phlơñ*, 7.
hai, interjection, signe du vocatif = *hai*, 1, 2, 3, 4.

XV. — INSCRIPTION DU PHNOṂ DĔI.

L'inscription du Prâsàt Phnoṃ Dĕi se trouve sur le piédroit S. de la porte d'entrée d'un sanctuaire élevé au sommet d'une colline (295 m.) aux pentes fort raides et d'où l'on aurait une vue étendue si le regard n'était arrêté par les cimes des derniers arbres. Ce phnoṃ, qu'il ne faut pas confondre avec d'autres collines du même nom, se trouve par 14 G 51,5 et 112 G 90,7 ou 13°35' 20" et 101°38' 40" environ de latitude et longitude (méridien de Paris).

L'édifice, qui fut signalé en 1914 par le Service géographique [1] et ne figure pas sur l'*Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, est un petit sanctuaire en briques, carré, à un seul redent par face. Ses dimensions intérieure et extérieure sont d'à peu près 2 m. 30 et 4 m. 30. La porte ouverte à l'Est franc, de 0 m 95 de large, a un encadrement de pierre et des colonnettes octogonales épannelées ; un linteau brut est tombé en avant.

L'édifice est en très mauvais état et il n'en subsiste guère, avec la porte, qu'un pan du mur méridional, dont la décoration ne fut même pas ébauchée. La construction est mauvaise, les briques friables et de dimensions très irrégulières, quelques-unes atteignant l'épaisseur tout à fait anormale de 0 m. 13.

Le piédroit N. de la porte a reçu une inscription, qui fut bûchée. Celle conservée sur le piédroit S. compte douze lignes : quatre lignes en sanskrit, formant deux çlokas, et huit lignes en khmèr. Elle date du règne de Yaçovarman, probablement de 815 çaka (893 A. D.). Elle nous apprend que le sanctuaire élevé sur le Phnoṃ Dĕi, alors nommé Çrī-Purandaraparvata, était consacré au culte de Harihara ou Çiva-Viṣṇu réunis en une seule effigie, et elle a pour objet de préciser les limites du domaine attribué à cette divinité.

TEXTE

(1) ◎ dvi — putraharau [2] yau ca saṃvṛttau bhedam āgatau
(2) jagataç çaṅkarau vande nityañ caitau harīçvarau
(3) çrīharācyutayos sīmā çrīyaçovarmmaṇā kṛtā
(4) çrīharācyutayos dattā çrīpurandaraparvvate
(5) ◎ 815 [3] çaka gi nu dhūlī vraḥ pāda dhūlī jeṅ vraḥ kamrate(6)ṅ añ çrīyaçovarmmadeva pre chvāt bhūmīsīmā sa — l [4] (7) praçasta pi oy ta vraḥ

---

[1] D'après le rapport du lieutenant Marec de la 2e brigade topographique du Cambodge sur la campagne 1913-1914, que le Service Géographique de l'Indochine a bien voulu communiquer à l'EFEO., c'est au soldat Braud que revient l'honneur d'avoir le premier signalé les ruines du Phnoṃ Dĕi.

[2] Le second caractère est indistinct.

[3] Le chiffre des unités n'est pas sûr.

[4] Le groupe intermédiaire entre *sa* et *l* est peu distinct.

kamra ([1]) añ çaṅkaranārāyana āy çrīpurandara(8)parvvata toy pūrvva lvaḥ ta gi camkā ([2]) hiñ huñ toi ([3]) āgneya (9) jrāṃ kaṃvañ tamrya lvaḥ ta gi vighneça toi dakṣiṇa vrai (dval) ([4]) (10) dval thnā lvaḥ ta gi stuk kmval toi nairṛ-tīya stuk viñvneñ toy (11) paççima chdiñ toy vāyavya daṃnap vavval toy uttara vraḥ (12) travāṇ toy içāna krīḍāparvvata lvaḥ ta gi guhā viṣṇu vināyaka.

(1-2) J'adore sans relâche Hari et Īçvara,... bienfaisants pour les créatures, qui sont à la fois divisés et réunis.

(3-4) Les limites (du domaine) de Çrī Harācyuta, fixées par Çrī Yaçovarman, sont données à Çrī Harācyuta (qui réside) sur le Çrī Purandaraparvata ([5]).

(5-12) En 815 çaka, Sa Majesté Çrī Yaçovarmadeva prescrit de tracer ([6]) les limites du domaine... qu'il convient de donner ([7]) au dieu Çaṅkaranārāyana sur le Çrī Purandaraparvata. A l'Est, (ce domaine s'étend) jusqu'à la rizière ([8]) des crapauds-buffles coassant ([9]) ; au Sud-Est, (la limite est marquée par) la boue du gué des éléphants, jusqu'au Vighneça ([10]) ; au Sud, par la forêt, le tertre et l'enclos ([11]) jusqu'au bosquet sombre ([12]) ; au Sud-Ouest, par le bosquet de *viñvneñ* ([13]) ; à l'Ouest, par la rivière ; au Nord-Ouest, par le barrage (dit) des pigeons verts ([14]) ; au Nord, par l'étang sacré ; au Nord-Est, par la colline artificielle jusqu'à la grotte de Viṣṇu Vināyaka ([15]).

La seule limite aujourd'hui reconnaissable est celle de l'Ouest : la rivière ; le Stœ̈ṅ Siemrāp passe en effet au pied du phnoṃ, à 600 m. à vol d'oiseau du pràsàt, d'après la Carte de délimitation entre l'Indochine et le Siam. La carte porte également deux petits étangs au Nord, à 1.500 m. ([16]).

---

(1) Sic.

(2) Le caractère *ka* est surmonté d'un trait ondulé que j'interprète comme le signe de la longue ajouté après coup.

(3) Ecrit *to* surmonté du signe de la voyelle *i*.

(4) Ecrit une première fois à la fin de la ligne 9, puis barré et écrit à nouveau au début de la ligne 10.

(5) Purandara peut désigner Çiva, Indra ou Agni.

(6) Actuellement *chôt*.

(7) *Praçasta*, comme sens et comme construction grammaticale, répond ici exactement au cambodgien *kăp* : *kăp bèi ỏy*, il convient de donner.

(8) Ou tout autre terrain cultivé après débroussaillement (*čhkà*).

(9) *Hiñ hoñ*, onomatopée désignant le nom et le cri du crapaud-buffle.

(10) Nom de Gaṇeça.

(11) *Thnā*, ou *thnàl*, désigne aujourd'hui un enclos entouré d'une palissade basse, où l'on fait des semis et plante des boutures.

(12) Je prends *stuk* dans le sens de l'actuel *sdŏk*. *Kmval* = *khmuol*.

(13) Peut-être identique à *phnoṃ phnèñ*, nom d'une myrtacée.

(14) Actuellement *popul*.

(15) *Vināyaka* peut désigner Gaṇeça ou Garuḍa.

(16) Ces renseignements, ainsi que la courte description du Pràsàt Phnoṃ Dĕi qui figure à la page précédente, sont dus à M. Parmentier.

XVI. — ESSAI DE CLASSIFICATION DES DOCUMENTS HISTORIQUES CAMBODGIENS CONSERVÉS A LA BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

La Chronique cambodgienne a toujours été tenue en piètre estime par les auteurs européens. « Fouillis de récits fantaisistes », disait Moura (1) ; « aride, sèche et indigeste compilation, où foisonnent les lacunes, les obscurités et les incohérences », renchérit M. Aymonier (2). Diverses causes concourent à faire des chroniques cambodgiennes des instruments d'information médiocres, inférieurs en tous points aux documents siamois ou birmans. Le Cambodgien semble posséder à un moindre degré que ses voisins le sens chronologique, et il a encore plus de répugnance qu'eux à accepter l'interprétation rationnelle d'un fait, dès l'instant qu'une légende peut l'expliquer (3). Lors même que la Chronique reste sur le terrain purement historique, « sa lecture, dit avec raison M. Aymonier, est rendue fatigante autant que confuse par la répétition des titres ou qualifications honorifiques qui désignent habituellement les princes et princesses » (4). On peut ajouter que les développements sont rarement en proportion de l'importance des faits relatés : des crémations, des fêtes insignifiantes font l'objet de longs récits, alors que des événements essentiels sont expédiés en quelques lignes, et pour peu que ces événements touchent à des questions tant soit peu délicates, ils sont passés sous silence ou arrangés par le chroniqueur respectueux et discret.

Malgré tous leurs défauts, les documents cambodgiens sont cependant une source de première importance pour l'histoire du pays. Car si les auteurs européens, chinois et autres, apportent des dates sûres qui sont autant de repères, la Chronique locale donne seule un récit continu, et la trame même des événements. Aussi l'École française d'Extrême-Orient s'est-elle toujours préoccupée de recueillir les diverses Chroniques qui existent au Cambodge à l'état plus ou moins fragmentaire. La collection qu'elle possède aujourd'hui est assez importante pour que l'on puisse procéder à son classement.

---

(1) *Le royaume du Cambodge*, t. II, p. 4.

(2) *Le Cambodge*, t. III, p. 735.

(3) Je n'ai pas souvenir d'avoir jamais entendu un Cambodgien, parlant d'événements anciens ou récents, citer un millésime. Le Cambodgien n'a pas « la mémoire des dates », mais il a celle du nom de l'année cyclique. Aussi trouvera-t-on dans la Chronique plusieurs dates dont le millésime est faux, mais dont le nom d'année est exact ; et des périodes entières pourront être en avance ou en retard de 12 ans, par suite d'une confusion entre deux cycles successifs. Quant à la faveur dont jouissent les légendes, il suffit de rappeler que l'histoire du Cambodge primitif, telle que l'a reconstituée la science européenne, n'a pas encore pu trouver créance auprès des esprits les plus distingués, et qu'il s'est déjà constitué tout un cycle de légendes autour du roi Norodom décédé en 1904 et de Mohàsaṅkhrăc Tieṅ mort en 1913.

(4) *Loc. cit.*, p. 735.

. · .

Ces documents sont de deux sortes. Les uns sont d'ordre privé : ce sont des annales de familles ou de pagodes (*poñsàvodàr*). Les autres, ayant un caractère plus ou moins officiel, racontent l'histoire du Cambodge — ou, plus exactement, de la famille royale, — et comprennent des listes de rois et des chroniques (*robàl khsatr, rāča poñsàvodàr*).

Les textes de la première catégorie sont extrêmement difficiles à dépister et présentent d'ailleurs un intérêt assez médiocre : des généalogies de fonctionnaires et des listes de chefs de pagodes sortent presque du domaine de l'histoire. On ne saurait cependant les négliger systématiquement, car elles peuvent contenir parfois des dates de règne. La Bibliothèque ne possède que deux manuscrits de ce genre, savoir un *Poñsàvodàr Sròk Saṃbŏk* (P 8) d'intérêt purement local, et un *Sievphou Poñsàvodàr* (P 6) qui raconte l'histoire d'une famille de mandarins, depuis le règne de Srĕi Sŏpăr (début du XVII[e] siècle) jusqu'à celui d'Añ Čăn (1806-1834), et qui relate, entre autres événements historiques, la rébellion d'un bàku qui déroba l'épée sacrée (milieu du XVII[e] siècle).

La Chronique officielle se compose de deux parties bien distinctes, qui se sont constituées séparément et se sont ensuite soudées tant bien que mal : une partie légendaire, qui comprend tout le passé du Cambodge jusqu'au XIV[e] siècle, et une partie historique, qui commence au milieu du XIV[e] siècle avec le règne de Nïppānbat.

Cette deuxième partie s'est constituée avant la première. La plus ancienne version connue jusqu'ici était celle qu'a traduite F. Garnier [1]. Mais il existe à Bangkok, à la Bibliothèque royale Vajirañāṇa, un fragment, en traduction siamoise, d'une recension plus ancienne offerte en 1796 par le roi Añ Ĕn au roi de Siam. Ce fragment, qui est malheureusement très court, mais qui contient un certain nombre de faits nouveaux et abonde en détails généalogiques, commence en 1346 avec le règne de Mahànippān et s'arrête vers le milieu du XV[e] siècle. Il a été publié en 1915 sous le titre *Phŏngsávădan Lăvĕk* dans le t. IV du recueil *Pra:xŭm phŏngsávădan* (Bangkok, Porāṇagati samosara). J'en donne une traduction à la fin de cette note.

L'auteur de la recension traduite par F. Garnier est un lettré, nommé Noñ, mort il y a une soixantaine d'années, qui fut maître du roi Añ Duoñ et a laissé plusieurs ouvrages fort estimés [2]. Il portait, au moment où il rédigea la

---

(1) *J. A.*, 1871 (2), p. 336 et 1872 (2), p. 112.

(2) Entre autres *Răčakŏl, Phukŏl, Sŏphāsĕi*, une traduction versifiée du *Lokanaya* (écrite en 1794, alors qu'il était Voñsà Khsatrĕi). Il aurait collaboré également à la rédaction de l'*Eiṇàv*.

Chronique royale, le titre de Voṅsà Sarpéč. Si la date de ce travail n'est pas exactement connue, du moins peut-on l'inférer des propres termes de l'Introduction : « Le roi du Cambodge Práḥ bàt Barommobópĭt résidait à Bantāy Kèv qui est au Sud de la pagode Práḥ Sārīkathāt. Le roi nomma l'Ŏkñā Bartēs rāč, du nom de Tei, chef de tous ses ouvriers, et lui ordonna de construire de belles maisons royales, de placer devant quatre statues colossales de personnages aux jambes croisées, au corps droit, les mains sur les hanches. Il ordonna aussi de construire une pyramide de cinquante coudées de hauteur, de la revêtir d'or et de couleur rouge. Ayant réuni sa famille, tous les prêtres, tous les grands et petits officiers du royaume, tous les serviteurs de sa maison, il leur dit que la Chronique royale depuis les anciens rois jusqu'à son grand-père était perdue. Le roi ordonna à l'Ŏkñā Voṅsà Sarpéč, nommé Noṅ, d'écrire la Chronique royale. Ce fonctionnaire, ayant reçu cet ordre, s'occupa d'établir la Chronique depuis Práḥ rāčaoṅkàr práḥ Barommanippānbat práḥ aṅ. » F. Garnier, ignorant sans doute la date de la fondation du Bantāy Kèv, et confondant celui-ci avec le Vāṅ Kdàr (Palais en planches) dont la Chronique relate la construction à Ŭdoṅ en 1794, faisait remonter la compilation de Noṅ au règne de Aṅ Èṅ (1779-1796) [1]. De Lagrée, au contraire, l'avait datée du règne d'Aṅ Čǎn [2], et en cela il avait pleinement raison. Le Bantāy Kèv est en effet le Palais de Phnoṃ Péñ, situé au Sud de la bonzerie de Sàrīkathāt, aujourd'hui Vat Ŭṇṇàlòm [3], et sa construction date de 1813 [4]. C'est donc au plus tôt à cette époque que Noṅ fut chargé par le roi d'écrire la Chronique royale. Il dut achever son travail vers 1818, puisque c'est à cette année-là que s'arrête la traduction siamoise dont il va être question.

La Chronique de Voṅsà Sarpéč Noṅ, continuée au jour le jour, resta longtemps le seul document historique que les étrangers pussent se procurer au Cambodge. C'est elle qui fut présentée à Huề en 1835 par Trương-minh-Giảng et traduite en annamite par trois fonctionnaires de la Cour sous le nom de *Cao-man kỷ-lược* [5]. C'est encore elle qui, par ordre du roi Mŏngkŭt, fut

---

(1) *J. A.*, 1882 (1), p. 122.

(2) *Explorations et missions*, p. 21.

(3) La relique *(sàrīkathāt)* qui lui valait son nom a été transportée en 1909 au Vat Prāṅ, à Ŭdoṅ.

(4) De Lagrée connaissait par la tradition orale *(loc. cit.*, p. 21 n. 1, p 56 n. 4) ce fait qui est d'ailleurs rapporté sous la date 1813 dans la Chronique des Mohàsaṅkhrāč, Práḥ Sŏkon, Santhor Vohàr, mentionnée plus loin.

(5) L'exemplaire conservé à l'EFEO. (A 832) se termine ainsi : « Ce qui précède est l'histoire du Cambodge, de l'année mậu-tuất (1346) de Ni-biên à l'année giáp-ngọ (1834) de Ong-chinh, et embrasse 47 rois, en tout 489 ans. Ce livre est la traduction en caractères chinois d'un mémoire en caractères cambodgiens sur l'histoire du Cambodge *(Cao-man quốc-sử ký)* présenté par le général Trương-minh-Giảng. On a consulté également la Généalogie cambodgienne *(Cao-man thế-thứ)* et le Royaume du Cambodge *(Cao-man tồn quốc)*, présentés au trône par Nguyễn-hữu-Thụy, commissaire impérial du Cambodge sous Gia-long... » Ces deux derniers ouvrages seraient à rechercher aux archives de Hêu.

traduite en siamois en 1855, sous la direction du Khŭn Sŭnthon Vòhán, chef des Alăk : le texte siamois, consulté à Bangkok par Bastian qui le résuma (1), a été imprimé pour la première fois en 1869 sous le nom de *Phŏngsávădan Khamén* réimprimé plusieurs fois depuis cette époque, et publié finalemeut au t. I du *Pra:xŭm Phŏngsávădan* (1914). Enfin, cette Chronique de Vonsà Sarpéč Noṅ a servi de base aux travaux historiques de la Mission De Lagrée (2). Le texte utilisé par De Lagrée était malheureusement incomplet de tout un *khsè*, le deuxième, qui embrassait la période de 1739 à 1785. Cette lacune, qui n'existait pas dans les traductions siamoises et annamites, se trouve aujourd'hui comblée en cambodgien, grâce à un manuscrit que j'ai trouvé à la bonzerie de Vat Sàtbór (province de Sàaṅ) et dont la Bibliothèque possède maintenant une copie (P 48). Ce manuscrit ne comporte pas l'Introduction où sont cités le roi régnant et l'auteur, mais il suffit d'en comparer le texte à celui de De Lagrée et à la version siamoise pour voir qu'il s'agit bien du même ouvrage, à peine retouché en quelques endroits, et surtout largement continué, puisqu'il mène le lecteur jusqu'à la mort du roi Norodom, en 1904 (3).

Il serait intéressant de savoir comment Noṅ a reconstitué le texte de la Chronique et quelles sources il a utilisées : nous aurions ainsi la mesure de sa valeur historique. A défaut du manuscrit même des Annales, que le roi Aṅ Čăn déclarait perdu, la Cour devait avoir conservé au moins des listes de rois analogues à celle qu'a recueillie De Lagrée (4). Des princes et des mandarins possédaient sans doute, comme aujoud'hui, des copies plus ou moins fragmentaires de la Chronique royale, ou des morceaux tels que l'*Histoire de Čĕi Česdà* (1607-1693), le roi centenaire, traduite par De Lagrée (5), dont j'ai retrouvé le texte chez un mandarin de Phnoṃ Péñ (copie P 64[3]). Enfin, les Annales d'Ayuthya, reconstituées une première fois en 1795, ont certainement fourni au Voṅsà Sarpéč de sérieux points de repère. Mais, sur la question de savoir comment il a mis en œuvre ces divers documents, on en est malheureusement réduit aux plus vagues conjectures, tout comme pour les recensions postérieures, du reste. Tout ce que l'on peut dire, c'est que son travail, beaucoup plus succinct que celles-ci, donne généralement des dates plus exactes (6) ; je

(1) *Die Voelker des östl. Asien*, I : *Gesch. d. Indochinesen*, p. 478.

(2) Le texte en transcription latine, catalogué sous le titre *Robăl Khsat* dans les papiers de Lagrée (Bibl. Nat. Paris : indochinois 81 [= camb. 3] f° 63-124) a été traduit par de Lagrée (*loc. cit.*, pp. 21 et suiv.), puis repris par F. Garnier dans le *J. A.*

(3) Ce texte, qui est précédé de la Chronique légendaire dûe au Prince Nŭpparot et citée plus loin, a été traduit en siamois et publié à Bangkok en 1918 sous le titre *Ràxăphŏngsávădan Krung Kămphuxa* (Porāṇagati samosara).

(4) *Loc. cit.*, p. 15. L'original du texte reproduit et traduit existe à la B. N. sous le titre de *Ambăl khsat* (Papiers De Lagrée, f° 125-130).

(5) *Loc. cit.*

(6) L'erreur la plus grave est une erreur de 12 ans portant sur toutes les dates entre 1369 et 1400. Elle provient manifestement, comme je l'ai suggéré plus haut, d'une confusion entre deux cycles successifs, et a été relevée par F. Garnier.

n'en veux citer comme exemple que celle de la chute de Lovêk, correctement placée en 1593 et non en 1583 comme le font les versions plus récentes.

L'ouvrage de Noṅ, dont De Lagrée n'avait pu se procurer qu'un exemplaire incomplet, devait être devenu à peu près introuvable en 1869, car cette année-là le roi Norodom ordonna de reconstituer les Annales de son royaume. Deux exemplaires incomplets de cette compilation, dont on ignore l'auteur, existent au Palais de Phnoṃ Péñ (Trésor royal), et la Bibliothèque en possède une copie (P 64[1]).

C'est apparemment de la même époque que date une autre recension, plus détaillée, se terminant en 1868, dont le Trésor royal possède un exemplaire complet en six *krangs*, et la Bibliothèque une copie (P 65).

Un certain nombre d'autres fragments de la Chronique de Nīppānbat ont été découverts au Cambodge à diverses reprises et copiés pour le compte de l'École française. Ce sont :

1° un fragment de 1590 à 1729 conservé au Trésor royal (Copie P 64[2]) ;

2° un fragment de 1557 à 1802, découvert à Phnoṃ Péñ par Edouard Huber (P 57, ancien M f° 1003), très différent des autres versions, et semblant donner sur bien des points des renseignements circonstanciés et assez exacts (¹) ;

3° un fragment de 1557 à 1880 incorporé dans un volume de mélanges manuscrits découvert par Adh. Leclère (P 53[9]) ;

4° un fragment provenant de Vat Prei Roṃdèṅ (province de Kŏṃpoṅ Siem) commençant à la fondation de Lovêk et se terminant un peu avant la prise de la ville par les Siamois (P 32) ;

5° un fragment, sans grand intérêt, se rapportant au début du XIXe siècle (P 30).

La partie légendaire, par laquelle débutent les recensions de la Chronique royale qui circulent actuellement, a été compilée et rédigée pour la première fois par le Saṃdeč Práḥ Sŏkon Pân, fondateur de la secte Thommayŭt. Il n'existait avant lui que des légendes orales, dont quelques-unes avaient déjà commencé à se fixer par écrit (²). Mais ni Bastian, ni De Lagrée, ni F. Garnier n'ont connu de rédaction coordonnée de ces légendes, et F. Garnier dit même expressément que « les seuls ouvrages historiques que l'on trouve de nos jours entre les mains des Cambodgiens ne remontent qu'en 1346 » (³). C'est M. Aymonier qui, le premier, a signalé la compilation du Práḥ Sŏkon, et donné la traduction de deux versions, un peu divergentes, de ce travail (⁴). Leur

---

(¹) Cf. *BEFEO.*, XIV, ix, p. 45.

(²) Adh. Leclère dit avoir entre les mains un fragment écrit en 1848 (*Histoire du Cambodge*, p. 134).

(³) *Voyage d'exploration*, p. 101.

(⁴) *Chronique des anciens rois du Cambodge.* Excursions et reconnaissances, n° 4 (1880), p. 149 (= réimp. de 1894, t. II, p. 58).

rédaction est antérieure à 1878. A cette date [1], en effet, un des fils du roi Aṅ Duoṅ, le prince Nŭpparot, écrivait un ouvrage qu'il déclarait lui-même n'être qu'une réédition, un peu augmentée, de celui du Práḥ Sŏkon. Des copies de l'œuvre du Prince existent dans plusieurs bonzeries du Grand Fleuve, notamment Han Ĉei, et dans celle de Sàtbór, déjà citée. C'est sur ce dernier exemplaire qu'a été exécutée la copie de la Bibliothèque (P 48). L'introduction par laquelle débute cette compilation mérite d'être reproduite intégralement, car elle indique les diverses sources où l'auteur puisa :

« En 1878, 1er jour de la lune croissante du mois de Phalkŭn, S. A. R. le Prince Nŭpparot, fils de S. M. Aṅ Duoṅ, pensa qu'il était bon de faire connaître la Chronique royale du Cambodge. Cette Chronique, depuis Práḥ bàt Tévoṅ Asčàr jusqu'au Tà Tàsăk Phaèm, avait déjà été compilée par le Saṃdeč Práḥ Sŏkon qui avait, dans ce dessein, fréquenté les vieux saṅkhrāč et les gens ayant conservé le souvenir des événements passés ; mais sa rédaction ne donnait pas de détails. Le Prince, s'étant dit qu'il était bon de faire connaître aux gens instruits la Chronique détaillée, prépara l'ouvrage suivant. L'ancienne rédaction (du Práḥ Sŏkon) ne comportait qu'une liste de noms [2] ; voici d'où sont tirés les récits introduits dans celle-ci :

« la prédiction du Buddha et le règne de Práḥ bàt Tévoṅ Asčàr se trouvent dans le Pŭt-tŭṃnāy [3] ;

« de Práḥ Kèt Mālā à Bótŭm Vorvoṅ, il existe un poṅsàvodàr entre les mains du chef des Bàkus [4] ;

« les règnes de Ŭteirāč et de Bótŭm Sórīvoṅ sont racontés en détail dans les Annales siamoises du Nord et dans le Tuṃnāy Práḥ Kèv [5] ;

« ceux, depuis Thmĕñ Ĉei jusqu'à Práḥ Senŭkkharāč et Práḥ Siṅhaḥ kómàr, sont racontés dans le Ratanabimbavaṅsa [6] ;

« ceux de Saṅkhačak, Čakkapattīrāč, Bàksĕi Ćàṃkrŏṅ et Tà Tàsăk Phaèm, sont racontés dans le Kbuon Ĕisĕi tŭṃnāy [7] ;

---

(1) C'est par suite d'une faute d'impression que cet ouvrage est rapporté à l'année 1870 dans mon compte-rendu d'Adh. Leclère, *Histoire du Cambodge* (*BEFEO.*, XIV, IX, p. 49).

(2) C'est en effet le cas des deux versions traduites par M. Aymonier.

(3) L'École française possède un certain nombre de *Pŭt-tŭṃnāy*, traitant de sujets différents (CAMB. 253, P 4, P 33).

(4) J'ai fait de vaines recherches pour retrouver ce texte chez les Bàkus.

(5) Il s'agit du *Phŏngsāvădan Nṙă* résumé par Pallegoix, t. II, p. 58, Bowring, t. I, p. 35, ainsi que dans le *J. of the Ind. Archipelago*, III, 1849, p. 565 et la Rev. or et améric., IV, 1880, p. 301. Publié à Bangkok à diverses reprises, il a été récemment réimprimé au t. I du *Pra:xŭm phŏngsāvădan*. — Le *Tuṃnāy Práḥ Kèv* ou Histoire du Buddha d'émeraude a été publié en appendice à l'ouvrage précédent.

(6) Sur ce texte, cf. ma *Note sur les ouvrages pâlis composés en pays thai*, *BEFEO.*, XV, III, p. 46. Ce texte forme les khsé 15-16 de la compilation pâlie Suttajātakanidānānisaṃsa. (Camb. 243). Il a été publié à Bangkok en 1912 (Porāṇagatis°).

(7) La Bibliothèque possède la copie d'un *Kbuon Práḥ Pŭt-tuṃnāy Práḥ Mohāĕisĕi* (P 33) qui traite d'un sujet différent.

« ceux de Dambaṅ Krañuṅ, Poñā Krèk et Bàksĕi Càmkrŏṅ, dans les Annales laotiennes et les Annales siamoises du Nord ;

« tout le reste est tiré de divers kbuons, et des souvenirs de vieux ǎcàrs. »

D'où il résulte que la partie légendaire de la Chronique cambodgienne est basée, en partie sur la tradition orale fixée une première fois par le Prăḥ Sŏkon, en partie sur un certain nombre de textes, pour la plupart siamois (1). Le *Pŭt-tŭmnāy* et le *Èisĕi-tŭmnāy* appartiennent à une série de « prédictions » qui comprend en outre l'*Ĕin tŭmnāy* (P 9. 33), le *Tŭmnāy Prăḥ Rŏṅ* (P 5. 53[3]) et aussi le *Sòlasanĭmĭt* (P 33) ou *Sòlasamohàsóbĕn* (P 33). Les Cambodgiens accordent un grand crédit à ces prédictions. Celles qui se rapportent à la période antérieure à la date de leur rédaction peuvent contenir quelques données chronologiques.

La forme donnée par le Prince Nŭpparot aux récits légendaires, qui constituent toute l'histoire du Cambodge antérieurement au XV[e] siècle, n'a guère été modifiée depuis, et c'est le texte établi par le Prince qui a été incorporé ensuite aux versions *complètes* de la chronique, à celles qui commencent avec la prédiction du Buddha et l'histoire de Prăḥ Thòṅ pour se terminer avec le règne du roi Norodom.

La plus ancienne de ces versions est celle qu'a traduite Moura en 1883 (2). M. Aymonier croit que ce poṅsàvodàr a été composé spécialement à l'intention de ce dernier (3). La chose est possible. En tout cas, il est certain que la rédaction de ce document n'est pas de beaucoup antérieure à l'époque où Moura en eut connaissance, puisque le texte du Prince Nŭpparot, écrit a-t-on vu en 1878, s'y trouve incorporé. Il est possible d'autre part que ce poṅsàvodàr ne soit qu'une rédaction expurgée de la version dont je vais parler ensuite, car les deux documents contiennent plusieurs passages absolument identiques. L'original communiqué à Moura par le roi Norodom est perdu, ou du moins introuvable à Phnoṃ Péñ (4). La Bibliothèque possède une copie (P 3) qui paraît correspondre au texte suivi par Moura ; je dis « paraît », car les digressions et les

---

(1) Ce qui ne veut pas dire que l'origine de ces légendes soit exclusivement siamoise. Celle du Tà Tasăk Phaĕm a pu venir de Birmanie (cf. Huber, *Etudes indochinoises*. V : *le Jardinier régicide qui devint roi*, *BEFEO.*, V, p. 176).

(2) *Le Royaume du Cambodge*, t. II, p. 4 et suiv.

(3) *Le Cambodge*, t. III, p. 736.

(4) « Le texte, dit Moura (t. II, p. 4), est écrit en langue pâli et nous l'avons fait traduire avec soin par un lettré qui passe pour être très versé dans les langues anciennes de l'Inde ». D'après les souvenirs de M. Čhun, actuellement Ŏkñā Yŏmrāč, qui fut un des collaborateurs de Moura, le texte n'était pas en pâli, mais en cambodgien, ce qui est infiniment plus vraisemblable. Le « lettré très-versé dans les langues de l'Inde » est évidemment le Prăḥ Sŏkon (qui prétendait en effet savoir le sanskrit), et c'est sans doute à lui qu'est imputable l'assertion inexacte de Moura.

réflexions personnelles introduites dans la traduction, déjà très libre de Moura, rendent la collation difficile. Cette recension, dont j'ignore l'auteur, est plus développée et plus verbeuse que celle de Noṅ, mais ses dates ne sont pas toujours aussi exactes.

La Chronique royale la plus répandue aujourd'hui au Cambodge est celle dont la traduction, paraphrasée, a été publiée par Adh. Leclère en 1914 (1). D'après lui, elle serait l'œuvre d'une commission instituée par le roi Norodom et présidée par le Chef des bonzes (2). La plupart des Cambodgiens s'accordent en effet à lui donner pour principaux auteurs le Saṃdeč Práḥ Mohàsaṅkhrăč Tleṅ (mort le 2 octobre 1913 à l'âge de 90 ans), et le Saṃdeč Práḥ Sŏkon Pàn, et pour rédacteur l'Ŏkñà Santhor Vòhàr Mŭk, poète favori du roi. Adh. Leclère ajoute que le roi Norodom, trouvant cette Chronique trop indiscrète par endroits, l'aurait mise sous clef et en aurait interdit la communication. C'est pourtant la version la plus répandue aujourd'hui. Ed. Huber en avait déjà fait faire une copie pour la Bibliothèque (P 58, ancien M f° 1004). J'en ai vu, pour ma part, circuler une dizaine d'exemplaires, plus ou moins complets, et je suis sûr qu'il en existe beaucoup d'autres. Mais je dois reconnaître que, encore aujourd'hui où la possession de ce document ne saurait plus entraîner aucun désagrément pour son détenteur, les Cambodgiens consentent difficilement à s'en dessaisir. J'en ai fait exécuter deux autres copies dont la rédaction, vers la fin, est un peu divergente (P 31, P 62).

Voici les caractéristiques qui permettent d'identifier rapidement cette recension :

Immédiatement après l'abrégé du *Pŭt-tŭṃnăy*, elle énumère un certain nombre de rois čams, dont les noms terminés en *varman* sont tirés soi-disant d'une inscription écrite sur un pilier de pierre situé au Nord-Est d'Aṅkor Vat. J'ai déjà eu l'occasion de donner mon opinion sur ce hors d'œuvre, que j'attribue à une influence étrangère (3).

Arrivée à la fin du XIVe siècle, la Chronique insère la liste chronologique des quarante-quatre rois déjà cités.

Sa datation est discontinue. La date čŏllasakrăč 950 (1588 A. D.), qui clôt la série des dates čŏllasakrăč employée dans toute la première partie, est immédiatement suivie de mohàsakrăč 1559 (1637 A. D.), et à partir de ce point la grande ère est seule employée. Cette lacune, ou mieux ce hiatus, n'interrompt pas la trame même du récit : il y a une série de dates qui se trouvent fausses et d'ailleurs délicates à rétablir. Enfin la dernière et principale caractéristique de cette Chronique est la présence de l'histoire détaillée de l'usurpateur Kan

---

(1) *Histoire du Cambodge depuis le 1er siècle de notre ère*. Paris, 1914, in-8°.
(2) *Ibid.*, p. 236, n. 1.
(3) *BEFEO.*, XIV, IX, pp. 48-49.

(premières années du XVIe siècle) [1]. Cette histoire, qu' Adh. Leclère fut le premier à faire connaître [2], est une de celles que Norodom jugeait inutile de répandre, et dont la présence aurait motivé la mise à l'index de la Chronique où elle figure.

Le 27 mars 1903, une ordonnance du roi Norodom prescrivait une nouvelle reconstitution de la Chronique royale, sous prétexte que les anciennes versions étaient perdues ou en partie détruites. Cette assertion, qui paraîtra étrange après l'énumération des textes que l'Ecole française a pu se procurer sans grande peine, devait être vraie en ce qui concerne le Palais, car, chose curieuse, toutes les chroniques officielles compilées par ordre des rois y sont introuvables, alors qu'il en existe plusieurs exemplaires dans les bonzeries et chez les particuliers. Le texte, élaboré par deux commissions successives [3] et achevé tout récemment, est plus détaillé que tous ceux qui l'ont précédé. Il contient nombre de faits nouveaux dont la critique reste à faire [4]. La Bibliothèque en possède une copie (P 93).

⁂

J'ai signalé plus haut la Chronique présentée en 1796 par le roi Aṅ Ėṅ au roi de Siam Phra: Phütthă Yòt Fạ Chŭlalŏk. En voici la traduction faite sur le manuscrit original. L'édition de la Porāṇagati samosara reproduit ce ms. en y introduisant quelques corrections, notamment en ce qui concerne l'orthographe des noms propres.

---

(1) Le récit est introduit par ces mots : Neḥ nĭrŭ sradĕi rưoṅ Pĭčei Nāk ta tou, tĕ rưoṅ neḥ kmān knŏṅ robăl khsatr lŏy, mān tĕ knŏṅ sauvodār robieṅ rāčakŏṃnat khètr tuṃnāy Prāḥ Khan.

(2) *Le Sdach Kan*. Bull. Soc. Et Indoch., nº 59, 1910, p. 17.

(3) La première était composée du Ministre du Palais Čŭon, du Horā Dŏṅ, de l'Ŏkñā Čakkharā Aṃ, des Lŭoṅ Pĕč Sŏrīyā Mās, et Mưn Sārāphăkdĕi Nŏp ; l'Ŏkñā Ĕissarāḥ Akkharā Čaṅvaṅ Rŏs et l'Ŏkñā Akkharā Čĕndā Čān étaient chargés des recherches dans les Archives du Trésor royal. La deuxième commission, nommée par S. M. Sisŏvat, comprenait les Ŏkñā Voṅsā Akkarāč Dŭč, Prāčñāthīpdĕi Aṃ, Čakkharā Pĕn et Akharālekhā Nŏp.

(4) J'en ai déjà signalé deux : *BEFEO.*, XIII, vi, p. 6 et XIV, ix, p. 46.

(5) Le texte comportant à la fois des noms sanskrits, pālis, cambodgiens, siamois, en transcription siamoise, j'ai dû me résoudre à employer une transcription unique, et j'ai choisi la plus rigoureuse, celle qui est usitée pour le sanskrit. Les lettres siamoises, étrangères à l'alphabet sanskrit, qui se rencontrent dans le texte, sont rendues suivant les conventions indiquées *BEFEO*, XVII, ii, p. 25.

Afin d'éviter la répétition fastidieuse des titres royaux et princiers, j'ai adopté les abréviations suivantes : C. = Cau (khmèr Čau siamois Chăo) ; B. = Braḥ (k. Prāḥ, s. Phra:) ; Ba. = Baña (k. Poñā, s. Pha: ja), S. = Samtec (k. Samdeč, s. Sŏmdĕt).

Enfin j'ai condensé dans un tableau les données généalogiques du texte dont quelques-unes semblent nouvelles

. . .

En cullasakarāja 1158, année du Dragon 8e de la décade (1796 A. D.), le jeudi 7e jour de la lune croissante du 7e mois (*jeṭṭha*), Braḥ Rāmādhipati (1) présenta cette chronique. Sa Majesté (2) daigna charger Hlvañ Bacanābicitr, Khun Sāraḥpraḥsrơt, Khun Mahāsid, Nāy Jāṃni vohār, de la traduire en siamois, et de la conserver dans la Bibliothèque royale.

En sakarāja 1268 (3), année du Chien 8e de la décade (1356 A. D.), Samtec Braḥ Mahānibhār (4) régnait à Çrī Sodararājadhānī (5) et protégeait la religion. A cette époque régnait à Ayudhyā S. B. Rāmādhipati, fils de S. B. Mahācakrabarti rājādhirāja. S. B. Rāmādhipati envoya deux brâhmanes (6) porter au Cambodge un message d'alliance. Mais S. B. Mahānibhār n'eut pas confiance (en cette démarche); il fit saisir les deux brâhmanes et les fit tuer. Il mourut au bout de cinq ans. Les princes et les ministres célébrèrent ses funérailles et sa crémation.

Nāk Braḥ Thlai, son beau-frère cadet (7), régna ensuite. Il fonda un vihāra, des kuṭis, deux Buddhas en or, et dora vingt-deux statues. Il mourut après onze ans de règne. Les princes et les ministres firent sa crémation.

Nāk Braḥ Çrī Garu, son frère cadet, régna ensuite. Il fonda des kuṭis qu'il offrit au saṅgha, mais n'eut pas le temps d'achever le vihāra sur la colline. Il mourut après cinq ans de règne.

Quand ses funérailles et sa crémation furent terminées, son petit-fils B. Paramathākhemārājā monta sur le trône. Il fonda un vihāra, des kuṭis, dix-huit statues du Buddha, et fit rassembler diamants et autres pierres précieuses pour en orner les statues. Il mourut après trois ans de règne.

Après ses funérailles et sa crémation, régna son frère cadet nommé S. B. Lāṃbāñ Paramarājādhirāja, qui fut un roi très-puissant. Il régnait depuis cinq ans lorsque S. B. Rāmādhipati d'Ayudhyā, de concert avec ses fils B. *Pā* Kraḥṣātr, B. *Pā* Āṭh, et B. *Tāṃpōñ* Bid, rassembla une armée et vint se jeter sur le mưañ B. Nagara Hlvañ. B. Cau Lāṃbāñ Rājādhirāja donna l'ordre de combattre et de résister courageusement. Au bout d'un an, le mưañ n'était pas encore pris. S. B. Lāṃbāñ Rājādhirāja mourut, son frère cadet lui succéda et mourut après trois mois de règne.

---

(1) Rāmādhipati est l'un des titres du roi Añ Ĕñ, sacré à Bangkok en 1794, qui mourut en cette même année 1796.

(2) Le roi de Siam Phra: Phŭtthā Yôt Fạ Chŭlalōk.

(3) Le ms. ajoute, en interligne, *cullasakarāja 708*.

(4) Avec la prononciation siamoise : *Māhānīphan* = *Mahānibbāna*.

(5) Sic, pour *sundara* ?

(6) Le texte porte : *chāo sāi chāo thevāda*. Je suppose que *sāi* est une faute pour *sāi* « brâhmane ».

(7) On a vu plus haut (p. 8) que *thlai* a précisément le sens de beau-frère.

Nāk Braḥ Lāṃbāñ régna ensuite, il fit défendre la capitale qui put résister un mois. Mais il mourut dans l'année du Coq (1), et S. B. Rāmādhipati s'empara de B. Nagara Hlvañ. Il confia à son fils aîné B. *Pā* Kraḥṣātr le gouvernement de B. Nagara Hlvañ et lui adjoignit ses deux frères B. *Pā* Āṭh et B. Lāṃ*pōñ* Bid (2). Puis il emmena en captivité 90.000 prisonniers et retourna à Ayudhyā.

B. C. *Pā* Kraḥṣātr régna au Cambodge pendant trois ans et mourut B. *Pā* Āṭh régna trois ans et mourut à son tour. B. Lāṃ*pōñ* Bid régna un mois et mourut.

Nāk Brok (3) (qui portait le titre de) C. Ba. Kalamegha et était neveu (4) de B. Paramathākhemārājā régna (ensuite). Il avait une sœur aînée et une cadette. Sa sœur aînée eut un fils nommé C. Ba. Indarājā, et sa sœur cadette en eut deux, l'un nommé C. Ba. Gāṃkhā*t*, l'autre C. Ba. Kèv Fā. C. Ba. Kalamegha maria sa fille Nāñ Sāndanitrā avec son neveu Indarājā, et abdiqua en faveur de celui-ci. Mais C. Ba. Gāṃkhā*t* mit secrètement à mort C. Ba. Indarājā et prit pour femme Nāñ Sāndanitrā. C. Ba. Kalamegha, fort irrité contre C. Ba. Gāṃkhā*t*, ne voulut pas le laisser régner et proclama roi à sa place Khun Debamantrī. Lorsque ce dernier fut arrivé à mi-chemin (de la capitale), C. Ba. Gāṃkhā*t*, à la tête d'une bande, le tua. Tous les ministres supplièrent C. Ba. Kalamegha de laisser régner C. Ba. Gāṃkhā*t*. Sa colère s'étant apaisée, C. Ba. Kalamegha consentit au bout de trois ans à laisser régner C. Ba. Gāṃkhā*t* qui prit le nom de Braḥ Rāmādhipati. Quant à Nāñ Sāndanitrā, elle devint reine sous le nom de S. B Bhagavatī Çrī Sāndanitrā. (C. Ba. Gāṃkhā*t*) eut une (autre) reine, fille du Cau mưañ *Pāñ* Gāñ, dont il eut deux enfants, l'un nommé C. Ba. Gām Yāt, l'autre Nāñ Sāndanitrā. B. C. Gāṃkhā*t* était un roi puissant, qui ne pouvait admettre que Braḥ Nagara fût ordinairement sous la dépendance d'Ayudhyā. B. C. Gāṃkhā*t* leva une armée avec le dessein de battre (les Siamois) et de s'emparer d'Ayudhyā. Arrivé au Grōñ (5) Saḥmā*t* Jaiy, il le franchit, alla jusqu'à la douane de Sāṃroñ (6), province de Candapūrī. *Pāñ* Gāñ, fit beaucoup de captifs et retourna sur ses pas jusqu'à mi-chemin. Cependant, les chefs Indiens et Čams avaient rassemblé une armée et des

---

(1) Rāmādhipati étant mort en 1369, suivant le témoignage unanime des diverses recensions des annales siamoises, cette année du Coq correspond nécessairement à l'une des deux années 1357 ou 1369. Mais l'une et l'autre de ces deux dates sont également en contradiction avec la date de 1353, année du Dragon, donnée par les versions postérieures de la Chronique cambodgienne, et avec les données mêmes de celle-ci, qui compte une trentaine d'années entre Nippānbat (1346) et la chute de Nokor Lûoñ.

(2) Sic.

(3) Ou Borak, l'orthographe siamoise ne permettant pas la distinction.

(4) Ou petit-fils ?

(5) Probablement pour *glōñ (khlong)* « canal » ainsi que le porte l'édition (p. 24).

(6) Le Sāṃroñ cité ici est sans doute le village porté sur les cartes à une quarantaine de kilomètres au Nord de Chantaboun. A cette époque la frontière, en cette région, coïncidait donc à peu près avec la frontière actuelle.

jonques pour s'emparer de Mươn Căturaḥmug ([1]). Ils avaient pris des buddhas d'or et d'argent et avaient enjoint à l'armée de venir combattre au Grŏñ Braḥ Bej. Lorsque B. C. Gāṃkhăt fut revenu à Nagara Hlvañ, il leva une armée pour aller combattre vigoureusement l'armée čame. N'ayant pu réussir à vaincre les Indiens et les Čams, il pria Nāñ Braḥ Dharaṇī de lui donner la victoire. La nuit, il la vit en rêve se présenter devant lui et lui dire : « Sois sans inquiétude, tu remporteras sur l'ennemi une éclatante victoire. » A l'aurore, B. C. Gāṃkhăt se porta avec son armée au devant de l'ennemi. B. Dharaṇī vint, sous l'apparence d'un serpent, ramper devant lui, et les astrologues, à cette vue, lui prédirent la victoire. B. C. Gāṃkhăt monta sur la jonque royale Naḥrājalaḥdībīmāṇa, entouré des jonques des mandarins chacune à son rang, et tenant l'arc de combat. Les jonques engagèrent courageusement la bataille, mais les chefs Čams voyant B. C. Gāṃkhăt et redoutant sa puissance, furent pris de peur et n'eurent pas la force de combattre. Les lieutenants de B. C. Gāṃkhăt firent poursuivre à force de rames les Indiens et les Čams, et en tuèrent un si grand nombre que leurs cadavres couvrirent les arroyos de Braḥ Bej. C'est ainsi que fut apaisée la révolte des chefs čams. Les Cambodgiens firent de nombreux prisonniers, B. C. Gāṃkhăt rentra en possession des buddhas d'or et d'argent, et revint dans le pays avec son armée. Ensuite, il donna à son frère cadet C. Ba. Kèv Fā le commandement d'une armée destinée à marcher sur Ayudhyā. Arrivé à Bisnuloka ([2]), il fonda un vihāra au Sud-Est de la ville, et, poursuivant son expédition, arriva à la frontière du royaume d'Ayudhyā, mais il ne crut pas devoir risquer un combat pour la franchir, et retourna avec l'armée près de Bisnuloka. Il fonda le Mươn Ramyapūrī ([3]) dont il nomma gouverneur le C. Ba. Kèv Fā, puis il rentra dans son royaume. Plus tard, des femmes firent prendre du poison à B. C. Gāṃkhăt, qui en mourut.

Quand les princes et les ministres eurent fait la crémation, la Reine-mère envoya chercher C. Ba. Kèv Fā, qui devint roi sous le nom de S. B. Çrī Dharmāçakarājādhirāja Rāmādhipati. Il régna pendant trois ans en observant les dix devoirs des rois. Le roi d'Ayudhyā S. B. Paramarājādhirāja, ayant appris (ce qui se passait au Cambodge), leva une armée avec des éléphants et des chevaux, se mit en campagne et vint mettre le siège devant la capitale de B. C. Çrī Dharmāçokarāja. Au bout de sept mois, ce dernier pria deux bonzes du rājagaṇa Braḥ Dharmakica et Braḥ Sugandha avec Khun Maḥnoraça ([4]) et Khun Mañgala, d'aller offrir à B. Paramarājādhirāja de lui rendre la ville. Lorsque B. C. Çrī Dharmāçokarāja fut mort, S. B. Paramarājādhirāja fit célébrer ses funérailles et sa

---

([1]) Pour Caturmukha, les Quatre-Bras.

([2]) Il s'agit sans nul doute d'une autre ville que du Phĭtsānŭlŏk sur la Mènăm.

([3]) Probablement l'actuel Būrīrŏm. Ainsi, après avoir essayé en vain de gagner Ayudhyā par la route du Sud (Samroug), le roi du Cambodge aurait essayé, sans plus de succès, la route du Nord.

([4]) L'édition (p. 25) corrige Manoratha.

crémation, puis il fit fonder à Bisnuloka le Vät Jetubana ([1]) pour l'offrir à B. Dharmakica, et une autre petite pagode ([2]) pour B. Sugandha. Il laissa à son fils C. Ba. Brè*t* le soin de gouverner B. Nagara Hlvañ sous le nom de B. Indarājā, puis il retourna à Ayudhyā avec 40.000 captifs environ.

Au moment de la chute du royaume, Ba. Gām Yāt s'était réfugié au village de *P*ān Tăn Hăk, dont le chef s'appelait Khun Balājaiya, et dont les gens prirent soin de lui. Au bout d'un an, Ba. Gām Yāt médita une ruse : il cacha une épée dans une jarre à alcool et réussit à entrer (dans le palais d'Indarājā) en faisant mine de venir lui offrir toutes sortes d'objets. Indarājā fit ouvrir la jarre, et l'homme qui en retirait les objets sortit l'épée, en frappa à mort B. Indarājā, et réussit à s'emparer d'une de ses reines et d'une de ses concubines. Ba. Gām Yāt régna à Nagara Hlvañ sous le nom de S. B. Paramarājādhirāja Rāmādhipati Çrī Dharmikarāja. La reine de droite nommée S. B. Sāndamitrā ([3]) eut trois enfants : (un fils) C. Ba. Gāṃkhā*t*, (deux filles) Nāṅ Braḥ Keṣa et Nāṅ Lu*t* Dõṅ. (Le roi) prit comme reine de gauche une concubine siamoise nommée Nāṅ Keṣara, qui était, du côté paternel, parente de B. Indarājā, et à qui il donna le titre de B. Indamitrā. La seconde reine Dāv Āgrāja eut une fille nommée B. Debakālyā. Une autre reine de second rang, Dāv Deba*t*ejaḥ, fille du roi C. Mɯañ Slai eut un fils nommé C. Ba. Çrī Rājā. La concubine Mè Nāṅ Gāṅ eut trois enfants : Nāk Nāṅ Prā*p*, C. Ba. *P*an*t*iṣarāja, et C. Ba. Dok. La concubine Mè Nāṅ Varamālā eut une fille nommée Nāk Nāṅ Debasākhā. La concubine Mè Nāṅ Suk eut un fils, C. Ba. Rāma. C. Ba. *T*ierarājā fils de la reine de gauche (Nāṅ Keṣara) vivait avec la Nāk Nāṅ Baçrī, fille de Khun Drañ Braḥ Inda, laquelle eut dans l'année du Lièvre ([4]), un fils nommé C. Ba Dharmarājā. Nāk Nāṅ Baçrī et Nāṅ Keṣara la reine de gauche étaient parentes du Ba. Çrī Rāja*t*ejodai. Nāk Nāṅ Prā*p*, fille du roi, eut un fils nommé C. Ba. Cān. Nāk Nāṅ Debasākhā, fille du roi, eut une fille nommée Nāk Nāṅ Dāv Baḥdõṅ.

Lorsque S. B. Paramarājādhirāja descendit s'établir au Mɯañ Caturmukha ([5]), il entra en possession d'un éléphant blanc porte-bonheur, et d'un morceau de bois d'aigle, apporté par la Mènāṃ Lāv ([6]), qu'il fit façonner pour en faire un pieu destiné à attacher l'éléphant blanc. Ensuite, S. B. Paramarājādhirāja leva une armée, alla s'établir à Tāṃ*p*al Dā Raḥkā, puis continua sa route pour

---

([1]) Pour Jetavana.

([2]) Ou une pagode nommée Vāt Noi.

([3]) Sic. Si cette princesse est identique à Nañ Sāndamitrā fille de Gāṃkhā*t* (cf. supra), il faut admettre que Gām Yāt a épousé sa sœur utérine. Pareil cas se reproduira plus loin pour C. Ba. Gāṃkhā*t* (II) et Braḥ Keṣa.

([4]) Cette chronique ne donnant aucun millésime, il est difficile de préciser à quelle date correspond cette année du Lièvre. C. Poñā Yāt ayant commencé à régner vers 1384, il s'agit sans doute de l'année 1387 ou de l'année 1399.

([5]) Phnoṃ Pèñ. Sur l'abandon d'Aṅkor et la fondation de Phnoṃ Pèñ par Poñā Yat, cf. *BEFEO.*, XIII, VI, p. 6 sqq.

([6]) Le Mékong.

aller conquérir Candapūrī, ce à quoi il réussit selon sa puissance. Il ne mourut que longtemps après le retour de cette expédition.

Après sa crémation célébrée par les princes et les ministres, son fils C. Ba. Gāṃkhāt alla régner au Mɯaṅ B. Nagara Hlvaṅ sous le nom de S. B. Nārāyaṇa Rāmādhipati. Sa reine, qui prit le nom de S. B. Bhagavatī Çrī Braḥ Keṣa, eut un fils. S. B. Narāyadhipati observait les préceptes et portait des vêtements blancs. Il mourut après vingt-cinq ans de règne.

Après ses funérailles, les deux frères C. Ba. Çrī Rājā et C. Ba. Tierarājā se disputèrent le pouvoir. C. Ba. Çrī Rājā, l'aîné, fut vaincu et alla s'établir au Mɯaṅ Jơ Raḥyoṅ ; C. Ba. Tierarājā alla régner au Mɯaṅ Nagara Hlvaṅ sous le nom de S. B. Çrī Sodaiya. C. Ba. Çrī Rājā leva une armée pour venir combattre son frère Çrī Sodaiya, qui se saisit de lui et le fit tuer à Tāṃpal Bolāṅtāv.

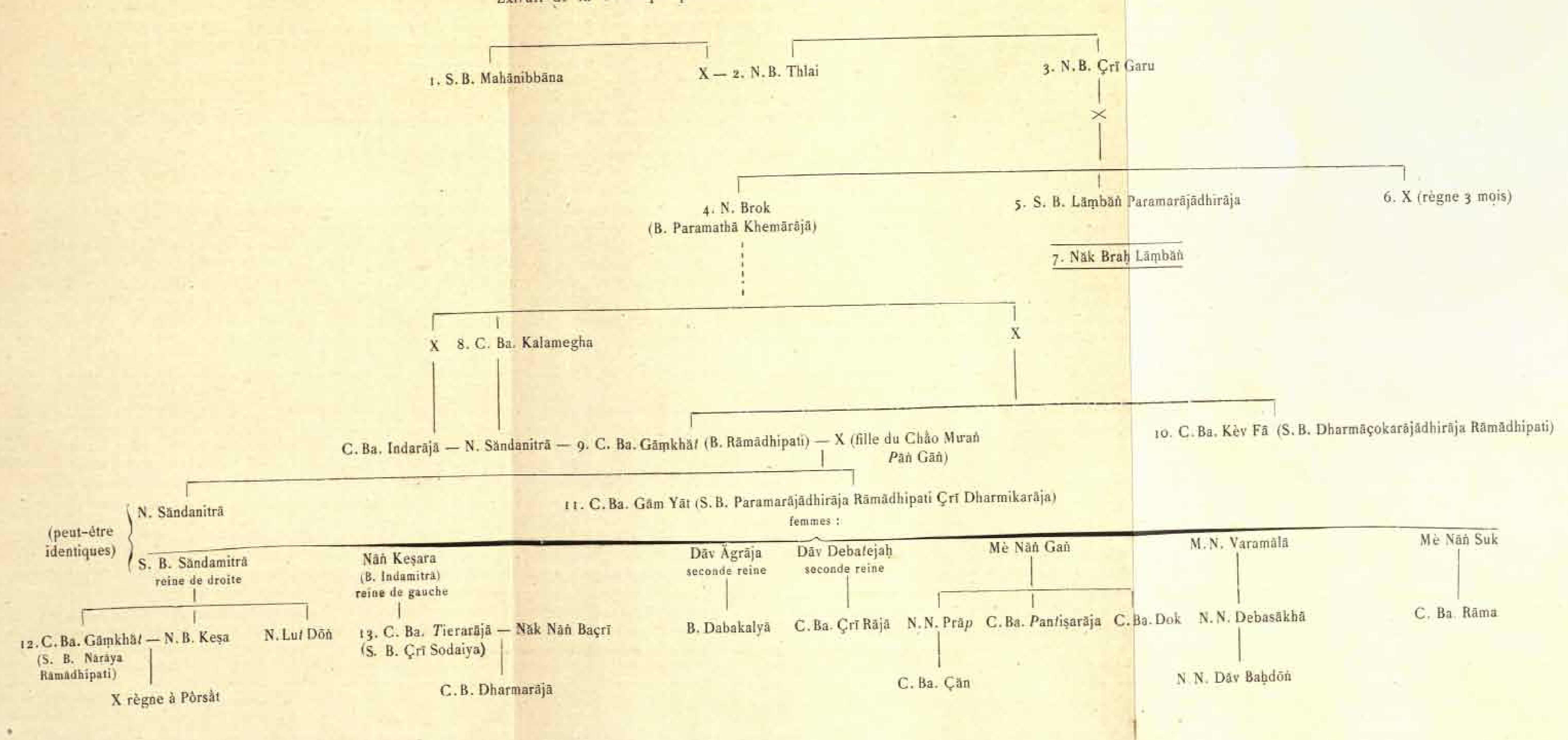
Pendant son règne, S. B. Çrī Sodaiya n'avait pas confiance en B. Dharmarājā et voulait le faire tuer. Son aïeule Nāṅ Keṣara l'ayant su, fit prévenir secrètement C. Brayā Dharmarājā qui alla se réfugier à Pān Trān Āk et y rassembla de nombreux fugitifs. A la tête de cette armée, il vint combattre Çrī Sodaiya, qui ne put l'arrêter et s'enfuit à Pān Cañraḥnāk. Là Çrī Sodaiya rassembla une nombreuse armée et retourna se battre avec C. Brayā Dharmarājā. Celui-ci s'enfuit à Pān Dāṃlơm, au nord de Bnam Ruṅ [1], souleva les habitants des villes et des villages de l'Est, revint sur ses pas avec cette troupe et prit la capitale. B. Çrī Sodaiya s'enfuit à Prāṃpīchom [2], Mɯaṅ Laḥvèk, puis il ordonna au mandarin C. Jaiyamantrī de lever une armée et de la rassembler à Trvay Lāṅvā [3]. Pendant sa fuite à Dāṃlơm, B. Dharmarājā s'était lié d'amitié avec un chef kuy. Quand il eut pris Nagara Hlvaṅ, il envoya une missive à ce chef kuy pour lui demander son armée du Thpvaṅ Ghmum [4], afin qu'elle vînt l'aider à combattre Çrī Sodaiya à Laḥvèk. Dès que cette armée kuy l'eut rejoint, C. B. Dharmarājā marcha contre Çrī Sodaiya, qui ne put résister et s'enfuit en abandonnant ses gens. Les soldats de B. Dharmarājā s'emparèrent de ces gens et des femmes de B. Çrī Sodaiya en grand nombre. C. Jaiyamantrī emmena Nāk Nāṅ Braḥ Keṣa, reine de B. Nārāya Rāmādhipati, se réfugier à Bodhisat [5]. Quant à B. Çrī Sodaiya, il s'enfuit jusqu'à Ayudhyā. Le C. Ba. fils de Nāk Nāṅ Braḥ Keṣa s'étant proclamé roi à Bodhisat, B. Dharmarājā leva une armée pour aller lui livrer combat. Le C. Ba. (fils de B. Keṣa) alla au devant de lui pour arrêter sa marche. C. Ba. Dharmarājā voyant que ses adversaires étaient en trop grand nombre, recula jusqu'à Paripūr [6], et le chef kaḥhrieṅ [7] Khun Garudha mena ses troupes protéger le C. Bañā au Mɯaṅ Bodhisat.

---

[1] Le Phnoṃ Ruṅ est situé au Nord des Daṅrèk à l'Est de Korat.
[2] Prāṃbĕičhŏm, sur le bras du Lac, à la hauteur de Lovek.
[3] Vraisemblablement Črŭoy Čaṅvā, en face de Phnoṃ Pĕñ.
[4] Thbŏṅ Khmŭm.
[5] Pŏrsat, au Sud du Grand Lac.
[6] Babŏr, au Sud du Grand Lac.
[7] Karieng, tribu sauvage.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE

Extrait de la Chronique présentée en 1796 par le roi Añ Èñ au roi du Siam.



ANCIENS TAMBOURS DE BRONZE

Par H. PARMENTIER,

Architecte diplômé,
Chef du Service archéologique de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Le Musée de l'Ecole française d'Extrême-Orient possède un des plus beaux spécimens de cette classe de tambours de bronze qui ont déjà fait l'objet d'études importantes sans que les diverses questions que soulève leur examen aient été complètement élucidées ; il n'a jamais été publié. En outre un certain nombre d'autres tambours ont été signalés en Extrême-Orient. Nous nous proposons de faire connaître ces diverses pièces. M. Heger qui a écrit à ce sujet un ouvrage important [1] en a connu 165. Notre contribution portera le nombre des tambours publiés à 188 [2].

Généralités.

Il ne sera pas inutile, pour mettre ces quelques pièces nouvelles dans leur cadre, de résumer en quelques mots ce que l'on sait actuellement de ces tambours. Leur forme est simple : ils sont composés comme une boîte cylindrique

---

(1) *Alte Metalltrommeln aus Südost-Asien*. Leipzig, K. W. Hiersemann, 1902, in-folio, avec un album de 45 planches. Cet ouvrage formant un excellent répertoire des motifs qui entrent dans la décoration de ces tambours, nous y renverrons, toutes les fois qu'il sera possible, par l'indication de la planche et le n° du motif. Nous ferons régulièrement précéder cette référence de la lettre H. et nous la ferons suivre du chiffre romain de la classification Heger, lorsque le motif cité n'appartiendra pas à la classe où se range le tambour étudié par nous. Par exemple, s'il s'agit d'un tambour du type III, l'indication H., CX. 73. IV, voudra dire que le motif étudié est semblable à celui publié dans l'album Heger sous le n° 73 de la planche CX et que ce spécimen dans l'album Heger est tiré d'un tambour d'un type différent, le type IV.

(2) Plusieurs des tambours examinés ici sont la propriété de diverses personnes, MM. d'Argence, Besson, Chemin-Dupontès, Cognacq, Cordier, Demange, Holbé et Toussaint, qui nous en ont facilité l'étude avec la plus grande complaisance ; nous sommes heureux de les en remercier.

à un seul fond ; c'est sur la surface extérieure de ce fond que l'on frappait ; aussi est-elle toujours en son milieu munie d'une étoile, d'ordinaire à centre lisse, qui recevait le coup de mailloche. Quatre anses en deux groupes opposés permettaient de soutenir et sans doute de transporter l'instrument au moyen de chaînes ou de liens. La matière dont ces tambours sont faits est une sorte de bronze où entre une proportion importante de plomb. Ils paraissent fondus d'une seule pièce et les contours du moule, visibles seulement sur la caisse circulaire, sont au nombre de deux entre les groupes d'anses dans les pièces anciennes, de quatre dans les pièces récentes.

M. Heger distingue quatre types parmi ces tambours. Le type I auquel appartiennent les plus vieux, et notamment celui de notre Musée, paraît être le type fondamental. De grandes dimensions en général, ils présentent deux formes qui semblent dériver l'une de l'autre. Dans la première, la caisse est composée de trois parties distinctes : celle du milieu est droite ; en haut, une surface fortement bombée unit le plateau au cylindre et se termine à sa rencontre par une arête ; un tronc de cône forme le bas. La seconde série perd l'arête creuse qui sépare les deux premiers éléments et le haut de la caisse prend alors un profil en S qui vient finir nettement sur le tronc de cône terminal. Dans les deux formes les anses sont importantes ; des grenouilles souvent, et parfois des cavaliers sont posés sur le plateau. D'ordinaire ces sujets tournent dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. L'ornementation de ce groupe de tambours est caractéristique ; les plus anciens offrent un dessin schématique fort curieux d'hommes, d'animaux, de maisons, de barques, etc., motifs qui dans les suivants se stylisent au point de devenir méconnaissables. Ce type s'est rencontré au Tonkin, dans le Sud de la Chine et dans l'Archipel malais.

Les types II et III ont de très grands rapports. Le plateau y est toujours débordant ; les zones d'ornement, bien plus nombreuses que dans le type I, sont décorées de motifs minuscules. L'impression générale est celle que donnerait la traduction en bronze d'une vannerie. Le plateau est toujours orné de grenouilles placées sur quatre ou six points du tour extérieur.

Dans le type II, les formes générales diffèrent parfois un peu des pièces du type I ; les anses perdent de leur importance et ont souvent une section circulaire. L'étoile a fréquemment un petit nombre de rayons et ceux-ci sont filiformes. Les zones du plateau sont d'ordinaire en petit nombre et le décor, dans la plupart des cas, y est constitué par deux motifs alternés. La stylisation des ornements y paraît plus accentuée que dans le type III. Sans pouvoir préciser exactement le centre de diffusion de cette série, il semble, d'après M. Heger, qu'on doive le chercher dans la Chine méridionale. Cependant, en plus des 13 connus, nous en présenterons six qui viennent du Sud du Tonkin ancien

Le type III, de taille moindre et souvent petite, n'a que rarement des grenouilles uniques ; elles sont plutôt superposées, parfois jusqu'au nombre de

quatre. La forme de la caisse est plus simple que dans le type I ; le cylindre y occupe une place prépondérante et montre rarement l'évasement inférieur. Les anses sont petites et élégantes, formées de pièces triangulaires en tresses à brins multiples ; elles se poursuivent en décors sur la caisse, tandis que sur les coutures du moule se présentent des animaux ou des motifs végétaux en relief. L'origine de cette classe est mieux déterminée ; elle est limitée aux Karens blancs et rouges de Birmanie, et certains voyageurs rapportent que des tambours de ce genre sont encore exécutés dans les Etats Shans.

Toutes les pièces du type IV sont la copie, parfois mêlée d'éléments ou de caractères chinois, d'une forme dérivée des tambours de la classe I. On en trouve un grand nombre en Chine, et six des dix décrits ici proviennent de Yunnan-fou. De taille moindre que ceux des groupes I et II, ils sont bas de forme et le tracé presque invariable de la caisse est celui d'une accolade très creuse, dont la branche inférieure serait coupée au premier tiers à partir du sommet. L'étoile y est toujours à douze rayons et ce nombre paraît en rapport avec le cycle duodénaire, car plusieurs de ces pièces portent les caractères ou les animaux cycliques. Ce type présente des décors propres, dont l'un, caractéristique, est une composition d'éléments géométriques qui, par une série de transformations, données en partie dans la planche H., XXXII, se rattachent aux guerriers schématisés des premiers tambours. On y trouve également des combinaisons de traits courbes, formant souvent des motifs en S couchées, des rangées de boutonssaillants et une ornementation de grandes dents de scie sur le tronc de cône curviligne inférieur. Les grenouilles n'apparaissent jamais sur ce type ; la caisse montre d'ordinaire quatre coutures de moule et les ornements sont souvent, et peut-être toujours, exécutés par estampage (1).

Ces tambours, non étudiés en Europe avant 1883, étaient recueillis depuis longtemps dans les collections chinoises ; ils y sont d'habitude attribués à un général légendaire des Han, Ma Yuan, le Mã Viện des Annamites, qui vivait vers le début de l'ère chrétienne. On rapporte qu'il installait ces tambours dans les cascades du Sud de la Chine, pour tenir en respect les montagnards rebelles ; trompés par le bruit de l'eau qui frappait le métal, ils croyaient entendre les troupes chinoises et se tenaient cois. Suivant une autre version moins fantaisiste, ces tambours auraient été donnés aux chefs des tribus en

---

(1) Il existe une autre classe de tambours de bronze qui sont de caractère nettement chinois ou annamite. Ainsi celui, assez richement orné, du Maréchal Sou, entré au Musée sous le n° **D 6214**, 22 et un autre de la province de Nam-dinh (village de Hành-Thiện, canton du même nom, huyện de Giao-thủy, phủ de Xuân-trường), curieuse traduction en beau métal épais des tambours de pagode à caisse bombés en bois laqué. Pas plus que M. Heger, nous ne nous occuperons de cette série dont l'origine n'est pas douteuse.

signe d'investiture, et peut-être doit-on rapprocher de cette tradition l'importance considérable des gongs de cuivre chez les sauvages de la Montagne annamitique, en particulier chez les Bahnars ; le nombre des tam-tams y est en certains lieux le signe extérieur de la richesse et de la puissance.

Pour avoir écarté ces histoires légendaires, les Européens ne sont pas arrivés cependant à des présomptions bien solides sur l'origine de ces tambours et leur fonction même est inconnue. La présence de grenouilles sur le plateau fait supposer que ces objets ont pu jouer le rôle de tambours de pluie [1] et leur bruit, comparable aux roulements du tonnerre, peut avoir été utilisé pour tenter de mettre fin aux sécheresses.

„Quant à leur aire d'expansion, elle est considérable ; si l'on n'en a trouvé aucun dans l'Inde, par contre ils sont fréquents en Chine, dans une partie de l'Indochine et dans l'Archipel malais : leurs limites extrêmes sont Lama-miau au Nord de Kalgan, en Mongolie et l'archipel Key, au Sud de la pointe O. de la Nouvelle-Guinée. De Groot a démontré qu'ils sont de toute antiquité indigènes dans le Sud de la Chine. La présence des plus anciens de ces tambours au Tonkin et dans les îles malaises, comme le caractère polynésien des dessins qu'ils portent, suggèrent l'idée qu'ils peuvent avoir été l'œuvre des populations qui, avant l'ère chrétienne, émigrèrent du Sud-Est de l'Asie pour aller peupler la Malaisie, tandis que les tambours stylisés qu'on trouve en Chine et en Indochine pourraient être attribués aux descendants de ces populations, rejetés par les envahisseurs dans les montagnes et en partie civilisés ensuite par les Chinois. Mais ce n'est qu'une hypothèse.

Tambours du type I

Le principal tambour possédé par notre Musée y est classé sous la cote **D 6214**, 21. Un autre plus petit et moins intéressant, du type IV, porte le numéro **D 6214**, 20. A ces deux pièces nous ajouterons un gong **D 6214**, 1 qui est incontestablement de la même famille. Ces trois pièces sont entrées au Musée presqu'en même temps, en avril 1903, à la suite de l'Exposition de Hanoi où elles avaient figuré ; elles furent acquises de la bonzerie de Long Đội-sơn et du village de Ngọc-lư (province de Hà-nam, Tonkin).

Le tambour **D 6214**, 21 est dans la forme la plus ancienne des pièces du type I et il est de grande taille : diamètre : 0 m. 86 ; hauteur : 0 m. 63 (pl. I, A). Le cylindre s'unit au plateau par un tore saillant d'un beau profil ; quatre anses en

---

(1) De Groot, *De Antieke Keteltrommen in den Oost-Indischen Archipel en of het vasteland van Zuidoost-Azië*. (Verslagen en Mededeelingen der Konink. Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde, 4e Reeks, Deel II.)

deux groupes, servant sans doute à suspendre le tambour, s'attachent à la fois au tore et au cylindre.

La décoration (1) de ce tambour consiste en motifs géométriques et en représentations animées. Le plateau (pl. II, f et III, i) est orné par zones dont le centre est l'étoile. La première zone importante en s'écartant de celle-ci, est garnie de scènes humaines ; — la suivante, de quatre groupes de quadrupèdes et d'oiseaux ; — la troisième, d'oiseaux volants et posés (pl. III, i). La caisse est décorée dans sa partie bombée d'une suite de barques entre lesquelles sont dressés des oiseaux (pl. IV, a, e). La partie verticale et le bas du tore précédent sont découpés en panneaux par des bandes verticales qui correspondent aux anses ; d'autres se disposent symétriquement sur l'axe opposé, mais avec un écart différent ; le tout détermine huit cadres dont six sont transformés en rectangles allongés par une bande horizontale supérieure placée dans le même sens. Ceux de l'axe perpendiculaire au plan des anses sont restés nus (pl. I, A) sans doute parce qu'ils sont coupés par la couture du moule ; chacun des six autres présente un groupe de deux personnages allant de gauche à droite (pl. IV, f, h). La partie conique inférieure est nue.

Nous allons reprendre ces diverses sections avec plus de détail.

L'étoile, intermédiaire entre H., XXX, 1 et 3, a quatorze rayons aigus. Ils déterminent des triangles ornés de traits et d'un motif central ; celui-ci (pl. III, i) semble l'origine des décors, jusqu'ici incompréhensibles, qui se trouvent en ce point sur les autres tambours. Cet élément est fourni d'une manière bien moins claire par le tambour Moulié, pièce principale de la publication Heger, et qui a les plus grands rapports avec le nôtre (H., XXXI, 1). Le motif est formé de deux poissons à queue longue (2) opposés par le ventre.

Toutes les zones ornementales (même pl. e, i) que nous verrons ensuite séparer les rangées de figurations animées et les bandes de la caisse, sont ornées d'une façon unique par des suites de cercles simples ou doubles, tous avec point central ; les circonférences extérieures sont unies par des tangentes obliques à la ligne des axes et parallèles entre elles (H., XLI, 58-53). Ces chaînes de cercles liés s'opposent toujours deux par deux, soit voisines dans les larges zones ornementales et encadrées alors de lignes de dents de scie aiguës et de suites de points, soit en pendants aux deux côtés d'une zone à figures. Trois motifs seulement viennent s'ajouter à ces éléments. L'un, unique, autour de

---

(1) Nous avons divisé le plateau en demi-cercles A et B, les barques de la caisse sont numérotées de C à H, les panneaux de I à N ; tous ces indices sont portés sur le plan du tambour (pl. II, f).

(2) L'ensemble du triangle donne l'impression du bout d'une plume de paon. Est-ce une simple rencontre ? Nous verrons la place que tient l'oiseau dans ces décors ; dans d'autres, le paon joue un rôle spécial (tambour Gillet, Heger p. 27). Il semble cependant que la dualité constante du motif doive faire écarter cette dernière interprétation.

l'étoile, est une grecque oblique (m. pl., i) d'un dessin élégant (H., xxxvi, 1 et 2) ; les autres près des panneaux de la caisse sont des bandes de rayures simples ou alternées (m. pl., a) comme un ruban plié à angles raides (H., xxxiv, 38).

Nous examinerons les décors figurés, des plus simples aux plus complexes, les animaux d'abord, les hommes isolés ensuite, avant les scènes. Nous partirons du plan de division des pièces du moule, en allant en sens inverse de la marche des aiguilles d'une montre : c'est en effet dans cette direction que se dirigent les divers êtres animés.

Le plan de division du moule, qui n'affecte d'ailleurs pas la surface extérieure du plateau, ne correspond pas exactement à la division des zones figurées et le diamètre qui unit l'extrémité des coutures, passe au travers des séries de bêtes et des scènes répétées ; nous prendrons la description au voisinage de cette ligne. La seconde zone se compose de deux suites de dix cerfs, séparées par deux séries, l'une de six, d'autre de huit oiseaux volants. Les cerfs sont alternativement mâle et femelle (m. pl., i) ; ils ont les cors très longs, identiques malgré la différence des sexes, et leur pelage semble tacheté. Les oiseaux (m. pl.), tous pareils entre eux, sont vus comme d'en dessus, sauf pour la tête qui est de profil. L'œil y tient une place démesurée, le bec est assez long et une caroncule analogue à celle des dindons pend au-dessous.

La zone extérieure ne comprend que des oiseaux (m. pl.). Ceux qui volent, placés de même, sont des échassiers, au bec démesuré, à forte huppe, qui seule d'ailleurs varie dans le décor. Les oiseaux posés, qui occupent le vide sous le bec des précédents, sont dressés de profil ; ils sont de deux types, l'un général, l'autre rare : le premier est un oiseau trapu, avec bec moyen, auquel s'accole un triangle qu'on pourrait peut-être interpréter comme la poche d'un pélican ; le second a un bec long et recourbé (m. pl., c).

Les oiseaux que nous retrouvons entre les barques, sont encore des échassiers. On les voit isolés ou par paires, suivant l'espace disponible ; ils posent sur le cercle inférieur qui limite la zone, ou sur une bande horizontale ornée des cercles habituels ou de points (pl. iv, a). Leur huppe est petite ; le bec, parfois court avec une caroncule au-dessous, peut être long et courbe ou long et élargi en son milieu ; une fois il pend comme une trompe et s'épanouit à l'extrémité en losange (DE : m. pl., a) ; le seul oiseau qui montre dans la nature un fait analogue, la spatule, est loin de présenter un élargissement aussi démesuré. Quelques-uns de ces oiseaux offrent la particularité d'en soutenir un autre perché sur leur dos (EF, côté F : m. pl., e) ; cette représentation n'est pas spéciale à ce tambour et se retrouve sur celui de Saléïer (H., xxxiv, 1) ; peut-être est-ce une image très conventionnelle d'accouplement.

Les figures des panneaux inférieurs de la caisse sont fort curieuses. Nous donnons deux des groupes les plus caractéristiques (m. pl., f, h) avec l'image (pl. v, o) du tambour Moulié qui les explique (H., xxxiv, 17). Ces figurines paraissent être des guerriers en costume de combat, fait comme d'ordinaire

pour grandir l'homme et par suite épouvanter l'ennemi. Ils portent de hauts cimiers qui semblent formés de plumes et présentent le plus souvent dans leur composition une tête : plus claire sur le tambour Moulié, elle y apparaît comme celle d'un énorme oiseau. Le costume semble fait de deux panneaux de plumes qui couvrent les jambes, tandis que le corps s'abrite derrière un haut bouclier rectangulaire ; une pointe le termine en bas et il se replie en haut. Ce bouclier s'orne souvent d'une tête analogue à celle du cimier (pl. IV, n). L'arme ordinaire est ici une hache.

Nous retrouvons les mêmes personnages sur les barques (m. pl., c). Celles-ci paraissent faites de planches assemblées et maintenues par des ligatures obliques ; elles ont l'avant et l'arrière relevés, le premier décomposé en trois éléments complexes avec des pièces qui pendent en dessous, le second plus simple formé seulement de deux motifs bien séparés. L'arrière est muni d'une forte rame, au manche orné, qui joue le rôle de gouvernail ; un petit spardeck, poste de combat, s'élève en avant de celui-ci. Il est porté par quatre poteaux qui le dépassent et se décorent des ornements habituels ici (m. pl., i). Ses bordages sont recouverts de ronds pointés qui semblent exprimer des surfaces de clôture. Au-dessous se trouve un objet qui le plus souvent a la forme d'un de nos tambours posé à terre (m. pl., c, g) ; en H le décor donne l'impression d'un vase placé sur un feu (m. pl., i). Au centre du bateau est une indication peu claire, qui peut correspondre à un mât avec ses haubans et sa voile, celle-ci indiquée seulement par des sortes de palmes analogues aux plumes des coiffures (m. pl., b). L'équipage des barques consiste en un certain nombre de guerriers, un barreur et un archer sur le spardeck ; un guerrier debout près de ce qui peut être le mât, paraît préposé à la manœuvre de la voile.

Les occupants des bateaux sont assis ou debout et brandissent des haches, des javelots à empennage continu ou de simples traits. Le petit guerrier du château d'arrière tire des flèches, soit en avant soit en arrière. Celui-ci n'a qu'un simple chignon ; peut-être la raison en est-elle dans le manque de place pour développer une haute coiffure, car tous les autres navigateurs en sont parés. Ces coiffures, de proportions plus démesurées [1] encore que celle des guerriers sur les panneaux de la caisse, s'en différencient plus par la place des éléments que par leur détail. Le cimier est ici le plus souvent en arrière et la tête d'oiseau en avant ; celle-ci est alors dépourvue de bec. Enfin l'ensemble de la coiffure est parfois encore plus riche, comme le montre l'exemple d'un des navigateurs de la barque G (m. pl., g, en avant du spardeck). Le costume paraît par contre très réduit et nous ne rencontrons pas, même sur les guerriers debout, les panneaux de plumes. Seuls les combattants du château

---

(1) Ici apparaissent des éléments très minces terminés par un épanouissement, qui pourraient être des plumes de paon réduites à la tige et à un œil terminal (pl. IV, d).

d'arrière les portent parfois (m. pl., g, i). Les barreurs des barques présentent un détail de costume spécial et leur dos reçoit une sorte de panneau (m. pl., i) qui en F est très orné (pl. III, b).

Nous arrivons enfin à la scène la plus importante, celle qui décore la zone principale du plateau en s'y répétant deux fois [1] presque trait pour trait (pl. IV, I.) Le premier objet que nous rencontrons près du diamètre qui unit les coutures du moule est particulièrement déconcertant. Il se présente comme une arche accostée de deux panneaux terminés par des cercles en haut, le tout porté par une bande ornée de points et de traits qui repose sur deux groupes de potelets [2] et une cariatide humaine centrale à mi-corps. Une frange tombe de la bande horizontale et l'arche, à demi close par deux panneaux ornés de ronds pointés, enferme un petit personnage debout qui en B élève les deux bras et semble tenir des bâtonnets, en A porte un objet circulaire à long manche ; dans les deux cas il est sobrement vêtu et n'a qu'un simple chignon.

Vient ensuite une figure tournée vers l'arche ; au-dessus s'envole un oiseau du type de ceux de la zone aux cerfs. Le personnage est peu vêtu, mais présente les panneaux de jambes ; un rond semble indiquer son ventre. La figurine de B élève un bras et porte de l'autre un instrument coudé à angle très aigu ; celle de A serre des deux mains un objet peut-être analogue. Puis vient un groupe de deux personnages qui se font face, tenant chacun un long bâton vertical, auquel s'attache par le grand côté un panneau long. Ces bâtons s'engagent dans un ustensile à large base, fendu angulairement. La figure de gauche est vêtue de panneaux de plumes et, en B, a les cheveux pendants ; celle de droite est nue ou presque et porte chignon ; en A elle pose le pied sur le support de l'ustensile comme pour le maintenir.

La représentation d'une maison continue le panneau. Elle est indiquée par un trapèze curviligne qui figure le toit avec ses extrémités recourbées en cornes faîtières et deux groupes de poteaux qui le portent. Sur le faîte sont perchés des oiseaux, un en A, deux en B, paon et coq, semble-t-il. Les poteaux latéraux montent jusqu'à la corne faîtière et enferment entre eux et les bords obliques du trapèze un espace triangulaire qui correspond peut-être à l'idée du pignon. Le toit est orné sur sa surface de grandes combinaisons géométriques ; son bord est garni d'une frange tombante comme un chaume régulièrement coupé. La maison a son sol relevé sur pilotis et sous son centre des taches indistinctes peuvent être les poutres obliques à encoches qui forment escalier dans les maisons moï. Le plancher est indiqué par une bande horizontale ornée d'une ligne de points.

---

(1) C'est la partie A que nous avons donnée en dessin et décrivons.

(2) Ils sont sur le tambour Moulié (H., pl. III) traités comme de véritables jambes humaines, conception de support qui, à la rigueur, ne serait guère plus extraordinaire que la griffe antique formant pied de meuble.

Le décor du toit, interrompu à dessein, laisse voir dans la maison deux personnages assis en face l'un de l'autre, les cheveux en arrière, et qui élèvent chacun un objet indistinct. L'espace sous la maison n'est pas occupé de même dans les deux scènes. En A à gauche est un objet analogue à un tambour couché, en B une masse formée de deux prismes rectangulaires verticaux réunis par un troisième plus bas. En A à droite est un petit personnage, assis, tourné à droite, la tête renversée en arrière et qui tient un objet assez semblable au mât du bateau. En B ce personnage est remplacé par un objet peu net, de la forme d'un tambour couché obliquement. Le petit personnage est ici remonté dans le triangle du toit, où par suite la combinaison géométrique du décor est supprimée. Il semble qu'il y ait eu d'ailleurs hésitation de la part de l'artiste dans cette partie, et le personnage assis à gauche est lui-même à moitié emmêlé avec le décor de toiture.

Immédiatement contigu à la maison, et peut-être en faisant partie, est un plancher soutenu par des poteaux, parfois ornés dans la partie dépassante. Sur le plancher se trouvent quatre figures assises ou exceptionnellement debout, tenant toutes un bâton vertical qui s'arrête au plancher. Au-dessous de chacun d'eux est un objet analogue à un tambour, placé sur un plateau soutenu par un poteau vertical et tout entouré d'une nappe de points. Tous ces personnages ont des chignons ou ont les cheveux libres.

Le groupe suivant (pl. II, f et pl. III, i) est une suite, en A de six, en B de sept figures ; dans les deux cas les six personnages sont en grand costume, le septième en B seul ne porte pas la haute coiffure (m. pl., f). La plupart tiennent dans la main qui est en avant une arme presque droite, sans doute un sabre ; la main en arrière porte un objet coudé à angle plus ou moins aigu qui ne peut guère s'expliquer que comme un boomerang. Le premier guerrier de la série A tient un javelot à long empennage (m. pl., h), le cinquième A (m. pl., d) et le sixième B un instrument à plusieurs tiges, qui paraît être un khène ou mieux une sorte de syrinx ; le sixième de la série A (m. pl., d) et le septième de la série B (m. pl., f) tiennent des armes ou des ustensiles difficiles à déterminer et dont nous nous contentons de donner l'image. Les coiffures sont du type élevé, mais sans tête détachée ; seul 7 B (m. pl., f) n'a qu'un haut et mince chignon sur lequel se fixaient sans doute les ornements démesurés des grandes coiffures.

Nous avons donné, en évitant avec soin les interprétations problématiques, une description aussi complète que possible de ce tambour. Cherchons maintenant à comprendre le sens des figurations qui s'y trouvent, en nous servant à l'occasion des représentations du tambour Moulié.

Nous laisserons d'abord de côté les guerriers des panneaux de la caisse dont nous nous occuperons avec les autres représentations. Pour les barques, certains détails demandent une explication, et leur aspect même mérite d'être relevé. Ces embarcations ne paraissent pas de simples pirogues et les personnages debout ou assis ne sont pas des rameurs, comme M. Heger le suppose. Dans l'un et

l'autre tambour ils rameraient à contre sens, et d'ailleurs aucune rame n'apparaît, sauf la rame-gouvernail du barreur qui marque l'arrière. D'autre part il est presque impossible d'expliquer le motif central de la barque, aussi bien dans le tambour Moulié que dans le nôtre, autrement que comme un mât muni de sa voile. L'apparence d'instabilité et de légèreté qu'indiquait le dessin de ces barques sur le tambour Moulié est ici nettement contredite par la présence du petit château d'arrière. Pour recevoir à cette hauteur un plancher portant des guerriers [1], il faut une construction navale très robuste et très stable, une véritable barque de haute mer, assez lourde alors pour que l'aide de la voile soit fort utile, surtout s'il s'agit d'une barque de combat. Fait remarquable et qui donne une indication précieuse, le sommet du rectangle que nous supposons être une voile, est traité exactement, sur le tambour Moulié, comme le haut du bouclier des guerriers aux panneaux de la caisse de notre pièce (pl. IV, f, h) et sur le tambour Moulié (pl. V, o). On conçoit mal le haut d'un bouclier plié, mais une voile de cette forme est de toute impossibilité. Il est donc probable que ce pli cassé est une convention pour exprimer le gonflement de la voile, et nous devons alors comprendre nos boucliers comme un haut panneau de rotin qui se recourbe au-dessus des guerriers pour protéger leur tête du tir plongeant. A ce point de vue l'image (pl. V, o) serait dans le haut d'un dessin presque correct, à la réserve des traits de vannerie qui ne sont d'ailleurs qu'un remplissage négligé.

Ces barques ont à l'avant des dispositions spéciales dont l'examen ne manque pas d'intérêt (pl. IV, m). Un petit cercle y correspond sans doute à l'œil d'une tête qui n'est pas autrement discernable. Un motif en forme de trident peut être une corbeille à feu qui éclairerait la marche de la barque ou la signalerait la nuit. Les autres éléments sont indiqués trop conventionnellement pour qu'aucune interprétation n'en soit de pure fantaisie. Sous cet avant, deux motifs sont plus faciles à comprendre. L'un, recourbé et triangulaire, peut être un éperon ou une dérive et, en D, il semble qu'il n'y ait guère de doute sur ce dernier sens (m. pl., k) ; elle confirme l'idée d'une barque à voile. Une pièce suspendue semble une lourde pierre appelée à former ancre ; elle peut avoir servi également au moment d'un abordage à défoncer une barque plus légère prise sous l'étrave (m. pl., m). Les deux éléments de la poupe paraissent uniquement décoratifs (m. pl., j).

Pour mieux comprendre la double scène principale, il est utile d'établir la relation des éléments qu'elle présente dans les trois tambours qui la montrent ; elle ressortira du tableau suivant :

---

[1] Qu'il n'y en ait qu'un est sans doute une réduction de dessin, comme le nombre même des navigateurs, six par barque ; on ne construit pas une barque de neuf longueurs d'homme, soit 15 mètres environ pour porter six individus.

MOULIÉ 1re partie	MOULIÉ 2e partie	GILLET 1re et 2e parties	D 6214, 21 A et B
Arche	Arche	Arche	Arche
—	—	—	Travailleurs
Guerriers	Guerriers	Guerriers	—
Echafaud	Echafaud	Maison	Maison
Maison	Maison	Echafaud	Echafaud
—	Travailleurs	—	—
Guerriers	Guerriers	Guerriers	Guerriers

Il résulte de ce tableau que les seules figures essentielles de cette scène sont l'arche, les guerriers, la maison et l'échafaud de tambours et que leur ordre n'est pas nécessaire.

M. Heger voit dans cette scène une sorte de fête d'inauguration de ces tambours. C'est là une conception qui paraît difficile à soutenir.

Notons d'abord qu'elle est absolument contraire à tout ce que nous connaissons de l'art des sauvages. Il n'est nullement dans l'habitude des primitifs de représenter un fait historique ou une scène spéciale. Le premier artiste voit plus large : il peint l'animal, la chasse, la guerre, non tel animal, tel combat. Si parfois il a pu vouloir représenter le particulier, il semble que ses moyens l'aient trahi et que ce soit sous les traits du fait général qu'il l'ait toujours traduit. On le voit mal peindre une fête déterminée et, spécialement, celle de l'objet qu'il décore. Pour nous ces tambours représentent seulement, outre un certain nombre d'animaux qui, pour le maître de l'objet, ont un intérêt propre, les tableaux mêmes de l'existence du sauvage.

L'arche serait le temple ou la maison commune ; la maison s'explique d'elle-même ; les gens somptueusement vêtus sont, non des femmes, comme M. Heger tend à le supposer, mais des guerriers : sur le plateau, ils partent à pied pour le combat ou la chasse dans les domaines giboyeux qui se trouvent en dessous d'eux ; sur la caisse, ils s'éloignent en barque pour quelque expédition navale. Les gens sobrement vêtus ne sont pas simplement des hommes, en opposition avec la riche parure des femmes : une telle distinction n'existe pas chez les sauvages, ou mieux renverse les rôles ; ce sont des individus de l'un ou l'autre sexe, non couverts du costume de parade et qui vaquent aux occupations domestiques.

Prenons les éléments les uns après les autres et nous verrons qu'ils s'accordent aisément avec cette conception. Les guerriers — et je crois que cette désignation n'est pas douteuse, puisque seuls ils portent des armes — ont des coiffures et des vêtements qui leur donnent, ou mieux tendent à leur donner, un aspect d'oiseau. Or un oiseau est perché sur une des barques du tambour Moulié (1)

(1) Il est vrai qu'un quadrupède bizarre existe de même sur une de nos barques, F (pl. III, b) et qu'il faudrait peut-être alors ne voir, pour les deux cas, dans ces animaux, qu'un butin de chasse, que l'artiste eût été incapable de représenter couché et mort.

(H. IV, 1) ; enfin les oiseaux tiennent une place prépondérante dans le décor. On en vient alors à se demander si nous ne sommes pas en présence d'une coutume totémique qui rendrait compte de bon nombre de difficultés, dont la moindre n'est pas la conception invraisemblable de ce costume d'apparat, avec son énorme tête et son cou démesuré d'échassier. Il ne semble guère possible de voir dans ce décor de tête autre chose qu'un élément de mascarade, guerrière ou religieuse ([1]).

Le reste du vêtement peut s'interpréter de deux façons, soit qu'on prenne le dessin pour exact, soit qu'on le tienne pour conventionnel. Si on le juge véritable, le costume se compose de deux pans qui semblent des plumes, placés en avant et en arrière des jambes. Outre son rôle dans la mascarade, il peut avoir fourni une protection efficace pour les parties du corps que ne garantissait pas le bouclier, et l'on sait qu'un matelas de plumes fait dévier aisément un projectile de faible pénétration. De même s'expliquerait le panneau (pl. IV, 1 ; III, b) qui couvre le dos du barreur ; il remplace le bouclier, interdit au personnage par sa fonction, alors que sa vie est peut-être la plus précieuse pour le salut de l'esquif. La répartition des panneaux sur les barques semblerait confirmer ce rôle de protection ; en effet nous les trouvons sur les guerriers à terre et sur les combattants du château d'arrière ; les autres navigateurs ne les portent pas. Or ceux-ci ont les jambes défendues par les bordages épais du bateau ([2]) ; au contraire, dans les combats terrestres, le bouclier ne peut descendre assez bas et les bordages de la passerelle nécessairement légère donneraient sans doute une protection insuffisante contre le tir adverse.

Examinons maintenant la seconde hypothèse et notons tout d'abord que ce vêtement, bien que plus court, n'est pas représenté d'une façon différente chez les civils ; en ce cas d'ailleurs, même dans le sens de la mascarade, il ne s'explique pas en l'absence de la tête d'oiseau. Une autre explication est nécessaire et il faut faire intervenir l'habituelle convention de ce genre de dessin :

([1]) On peut justement s'étonner de la hauteur démesurée de ce cimier et se demander comment un homme pouvait marcher avec un tel attirail sur la tête. Mais que dira-t-on alors de l'extraordinaire coiffure, en bâti de bambou et toute couverte de plumes, haute comme trois hommes que nous montre ce cliché pris à Awar, Hansa Bay, Nouvelle Guinée, et qui appartient au Field Museum of Natural History de Chicago (pl. VIII) ? Moins important, mais encore presque de la hauteur de l'homme qui le porte, apparaît un panneau qui se fixe sur la nuque dans certaines cérémonies funéraires ou religieuses d'une population à caractère nettement totémique de la même île ; en outre quelques-uns de ces sauvages se couvrent d'un manteau fait de plumes et arborent sur les cheveux une tête d'oiseau à long bec. (Cf. *Bijdrage tot de ethnographische kennis der Mariende-Anim*, par O. G. Heldring, dans *Tijdschrift voor indische Taal-, Land en Volkenkunde*, 1913, deel LV, pp. 429-465, pl. I fig. 1 et 2).

([2]) Ce n'est évidemment qu'une convention qui les montre en entier hors de ces bordages et comme s'ils marchaient dessus. La même observation s'applique à l'archer du château d'arrière.

comme il ouvre la maison pour découvrir les gens qui jouissent de son abri, l'artiste supprime le vêtement là où il cacherait les jambes : c'est en effet la dominante à montrer pour exprimer le départ. Il faudrait dans ce cas voir simplement dans ces panneaux le sarong continu coutumier aux peuples malais, qu'on porte en parade et qu'on laisse au besoin de côté pour les opérations domestiques ; un simple pagne donne plus d'aisance. Le bombement du panneau antérieur sur le tambour Moulié, comparé par M. Heger à un ventre de femme enceinte, trouverait alors sa raison d'être dans l'épaississement produit en avant par le serrage des extrémités de ce sarong.

Quelque explication que l'on adopte, et pour nous la seconde est de beaucoup la plus vraisemblable, on ne rencontre dans le costume aucune difficulté sérieuse. L'interprétation du premier motif est plus délicate. Je ne crois pas que rien empêche de voir dans l'édifice bizarre qui commence la série le temple ou la maison commune, mais il faut bien avouer aussi que rien ne prouve cette supposition ; tout au plus pourrait-on dire que la bizarrerie de ses supports, jambe et cariatide, indique une recherche que peut motiver seul un édifice de rôle très important. Nous aurions l'image de cette étrange construction ici de face, à moitié close par des rideaux, tandis qu'elle se présenterait de profil sur le tambour Moulié. Ainsi s'expliqueraient les deux aspects des supports, qui dans notre tambour pourraient alors encore être des jambes, les pieds en équerre. Serait-ce le dieu ou un prêtre que nous apercevons à l'intérieur ? Il est impossible de le savoir, bien que la seconde hypothèse paraisse plus vraisemblable. On pourrait dans le même sens expliquer le personnage qui se dirige vers l'édifice, au-dessous d'un oiseau, et y voir un sorcier accoutumé à soigner les oiseaux captifs, images des ancêtres de la tribu. Mais encore une fois tout cela n'est qu'une hypothèse bonne, faute de mieux, à donner une apparence de sens à cette étrange composition.

La maison se comprend plus aisément et son aspect, avec le décor de son toit, ne diffère guère de certaines maisons moï ou malaises. L'embarras recommence avec l'échafaud qui s'y accole. Frappé de la similitude de forme qui existe entre nos tambours et les objets placés sous l'échafaud, M. Heger n'hésite pas à y voir des tambours réels, et c'est l'argument principal de sa thèse que la bande des tambours Moulié et Gillet représente la fête d'inauguration ou de consécration de ces tambours. Il voit en ce point des hommes assis sur un tréteau pour frapper les tambours installés au-dessous.

Notre pièce et la pièce Moulié présentent un détail qui semble avoir échappé à M. Heger et dont son hypothèse ne rend pas compte : c'est la présence de la nappe de points qui entoure chacun des pseudo-tambours. On pourrait y voir, il est vrai, une conception ingénieuse du sauvage artiste pour évoquer l'idée de l'onde sonore qui s'échappe de l'instrument : cette explication, bien que possible (on rencontre parfois d'autres subtilités plus étonnantes dans ces naïves interprétations), n'est pas nécessaire, je crois. En effet il semble bien difficile d'admettre le rôle attribué aux hommes placés sur le plancher. Le

moindre embarras est dans le nombre des tambours. Le dessinateur primitif se contente en général d'un objet pour exprimer une idée, et c'est seulement lorsqu'il s'agit d'une multitude qu'il l'exprime par quelques unités. Or ces tambours, qui sans doute représentaient une valeur énorme chez des peuples encore peu outillés, ne durent jamais être en bien grand nombre dans une tribu, et l'on s'étonnerait de les voir figurer par plusieurs pièces, alors même que celles-ci n'exprimeraient pas un nombre considérable. Mais ceci n'est qu'une impression. Une difficulté plus sérieuse, une objection presque péremptoire, naît de la place des personnages et du mode de pose des tambours. Frapper avec un pilon vertical un de ces instruments en se tenant au-dessus est une idée qui ne viendra jamais à personne. Il sera presqu'impossible, si la mailloche est un peu lourde, de ne pas la laisser retomber sur le tambour, en étouffant ainsi le son produit ; l'opération présente d'ailleurs les plus grands dangers pour le tambour qui risque d'être crevé ou brisé et le résultat sera très médiocre, puisque la plus grande partie de l'effort est dépensée à soulever le percuteur et non à frapper avec. Au contraire le coup lancé à bout de bras profite de tout l'élan de l'homme et l'élasticité du tambour renvoie la mailloche en arrière sans risquer d'étouffer le son. Notons en outre que les bâtons s'arrêtent toujours au plancher de l'échafaud : si le sauvage avait voulu indiquer la percussion du tambour, il est plus que probable qu'il eût marqué le contact. Le mode d'installation crée une autre difficulté. Nos tambours sont invariablement munis d'anses pour être suspendus et ces pseudo-tambours sont posés sur des plateformes qui annuleraient toute sonorité. Le même embarras se présente quand ils sont placés sur les barques. Enfin nombre d'objets analogues sont figurés sous les maisons et parfois renversés. Si on veut y voir nos beaux tambours de bronze, on sera étonné de leur nombre et de la négligence avec laquelle ils sont traités : représentant une petite fortune, consacrés même dans une cérémonie si importante et qui sans doute leur eût conféré un caractère religieux, il est invraisemblable qu'on les traite avec un tel sans-gêne, outre que leur rejet de côté ne s'explique guère dans une telle cérémonie.

Mais que faut-il voir alors dans ces objets de forme si voisine du tambour et qui n'en seraient pas ? Nous croyons qu'il s'agit là de grandes corbeilles, d'énormes paniers de vannerie que les sauvages excellent à fabriquer, et qui leur servent à enfermer leurs grains. Toutes difficultés cessent alors. Vides, ils sont sans utilité et jetés négligemment sous les maisons : on en voit ainsi constamment chez les sauvages et au Cambodge, attendant l'instant de leur emploi. Pleins, ils sont embarqués et contiennent les provisions du voyage ; ils sont alors mis à couvert sous l'endroit le plus abrité du bateau. L'échafaud placé près de la maison, sous son immédiate surveillance, est la grange, et son plancher l'aire où l'on bat les épis. Les grains coulent par les orifices ménagés et tombent dans les paniers placés à demeure à cet effet : fixés loin du sol et sur une table à pied unique, il est aisé de les surveiller et de les protéger contre les rongeurs et les termites. Les nappes que nous avons signalées, sont les grains qui

tombent. Leur évasement même hors des paniers n'est pas une difficulté ; comme la multiplicité de ces derniers, elle exprime l'abondance : la récolte est si belle qu'il faut de nombreux récipients et qu'ils débordent. Il est probable, si notre interprétation est exacte, que la grange devait être couverte ; peut-être s'agissait-il d'ailleurs d'un simple appentis aisément négligeable ; sa représentation eût masqué les travailleurs et l'abri n'était plus ici, comme c'était le cas dans la maison, la dominante à exprimer.

Suivant la même idée, nous trouverons dans les deux personnages debout les gens qui se livrent au décorticage journalier du riz ; il suffit d'avoir passé quelques heures dans un village de sauvages, pour avoir, fixé dans l'esprit, le souvenir des deux travailleurs, souvent des femmes ou des enfants, dressés autour des mortiers et laissant alternativement retomber les lourds pilons de bois. Le mortier est vu en coupe aussi naturellement que la maison est éventrée pour en montrer les habitants. L'hypothèse, très probable, n'explique pas la présence des panneaux attachés en haut des pilons. Peut-être est-ce un simple ornement dû au ciseleur, comme il en place sur les poteaux, la tige du gouvernail, les javelots même, qu'on suppose difficilement si fort alourdis (pl III, h). Peut-être la pièce eut-elle dans la réalité un décor véritable, suivant cette idée qui conduit les primitifs à mettre quelque chose de personnel, voire de divin, dans tous les objets qui leur sont d'une utilité essentielle, et par suite à les honorer.

En résumé, les représentations du tambour nous donneraient, un peu comme le bouclier d'Achille, une image en raccourci de toute l'existence du sauvage, qu'il parte en guerre ou en chasse, ou qu'il se livre à ses occupations dans son village, sous la protection des animaux qui représentent ses ancêtres disparus.

L'exécution même de ce tambour n'est pas sans intérêt et peut donner quelques indications sur l'état de civilisation de ses auteurs. La fonte en fut coulée dans un moule à deux ou trois parties ; deux coutures en saillie sont en effet très apparentes au dehors de la caisse ; elle s'arrêtent à la rencontre du plateau pour reprendre par contre à l'intérieur en dessous de celui-ci, mais seulement dans le premier tiers extérieur. Le centre en est indemne ; il présente d'ailleurs un aspect nettement différent de la périphérie et de la caisse ; l'oxydation y est plus claire, la surface plus grenue, comme sableuse. A la percussion, la zone centrale rend un son plus bas de trois ou quatre notes que la zone périphérique ; le timbre surtout est différent, plus grave au centre, plus chantant mais moins harmonieux dans le reste. La ligne de démarcation est appréciable à l'oreille ; fait curieux, le cercle qui sépare les deux parties tombe au milieu d'une zone ornementée et ne correspond à aucune division du décor (zone des cerfs). S'il y a réellement différence de matière, il n'y a certainement pas soudure postérieure et la seule explication plausible paraît être dans la succession immédiate de deux coulées différentes, la première moins importante mais d'alliage plus riche.

La surface de la caisse et la zone extérieure du plateau présentent un quinconce de points séparés par des espaces de 7 à 10 centimètres. Ce sont de

petites sections rectangulaires qui paraissent soudées pour boucher autant de trous ; quelques-uns de ces raccords sont tombés du plateau, qui d'ailleurs est légèrement fêlé. Ces points ne sont pas accidentels, car ils sont placés de façon à ne jamais interrompre le décor et leur écartement varie à sa demande. Il n'en existe aucun sur le plateau, où ce respect des motifs eût été impossible, et seule la zone extérieure nue en montre (pl. III, i). Peut-être ces points correspondent-ils à des évents ou mieux à des tenons placés de distance en distance pour maintenir les deux pièces du moule après la fonte de la cire et les empêcher de se rapprocher ; il auraient été ensuite bouchés par des pièces encastrées à chaud et martelés en place pour obtenir une soudure relative.

Le décor du plateau est en creux ; la surface générale, plus saillante et plus lisse et qui paraît plus sombre, encadre les traits et les masses évidées occupées par des décors qui reprennent une légère épaisseur. Le même système est employé pour les zones ornementales de la caisse, mais les sujets au contraire sont formés de traits en relief. Les chaînes de cercles sont interrompues sous les anses ; d'autres, près de les toucher, sont remplacées par des bandes de traits obliques sur une longueur de 7 à 8 centimètres ; l'un et l'autre fait montre que le moulage des anses était placé sur le modèle du tambour avant son décor, le second semble indiquer que le travail délicat de ces cercles [1] devenait trop difficile près de la saillie des anses.

Celles-ci, qui sont fondues avec l'ensemble, présentent un détail d'exécution très particulier. Le moule en a été pris sur nature : on a fixé sur une lame de métal cinq torons de corde de coco et on les a serrés et fixés en place au moyen d une cordelette très mince, presque un gros fil. On distingue nettement la lame de métal, les rugosités sèches de la corde de coco, et le fil qui serre les torons, aussi bien sur ceux-ci qu'au revers de la lame (pl. III, g). Sans doute le travail de sculpture a paru trop ardu au ciseleur qui n'avait peut-être pas encore passé ce premier stade de l'interprétation artistique, le dessin gravé. Ce détail ferait supposer ce tambour antérieur à ceux qui présentent des ébauches sculptées de grenouilles ou de cavaliers sur le tour du plateau.

J'avais espéré signaler encore un autre tambour du type I et, fait particulièrement remarquable, daté. Il eût contribué à résoudre un des problèmes les plus délicats que soulève la question des tambours de bronze, l'époque même de ceux qui peuvent passer pour les plus anciens. Ce tambour fit partie de la collection de Touan-fang, mort il y a peu d'années, et est dessiné dans le *T'ao tchai ki kien lou*, chap. VII, pl. I ; il porte une inscription donnant sa date, la sixième année du règne de Kouang-wou ti, l'un des empereurs mêmes

---

[1] La régularité de ces chaînes de cercles fait à première vue supposer qu'ils ont été imprimés ; il n'en est rien, leur écart n'est pas absolument réglé et un cercle d'essai est reconnaissable au-dessus du panneau M.

auxquels les Chinois attribuent souvent ces antiques pièces, 30 A. D. Malheureusement, à un ou deux détails minuscules près, il se trouve que ce tambour, de dimensions tout autres, est la répétition rigoureuse d'un tambour de bronze non daté de la collection de K'ien-long, publié dans le *Si h'ing ken kien* et donné par M. Heger sous le nom Hsi I (pl. XI de l'album et p. 40 du texte). Il y a donc là un grave soupçon de faux qui oblige, par simple prudence, à ne faire état ni de cette pièce ni de sa date.

Par contre, l'examen du gong **D 6214**, 1 ouvrira peut-être, à côté de ces tambours, une classe parallèle d'instruments sonores, dont l'étude pourrait à l'occasion fournir des données nouvelles sur la question même des tambours. Mais à cette heure l'exemple est unique et son enseignement médiocre : au moins n'est-il pas douteux que la pièce ne soit de la même famille. Ce gong est légèrement conique avec double attache opposée (pl. I, B) et mesure $0^{m}35$ de diamètre. Il fut fondu dans un moule en deux pièces dont la couture n'apparaît qu'à l'extérieur. Le plateau à la même composition que celui des tambours (pl. I, C), mais l'étoile y tient une place bien plus grande ; elle a ses rayons détachés par des triangles rayés alternativement suivant un de leurs côtés opposés. Autour règne une zone ornée d'oiseaux tournés dans le sens contraire à la marche d'une montre, entre deux zones doubles de chaînes de ronds (pl. V, h). Les oiseaux sont parents du second type de ceux posés dans la zone extérieure du tambour **D 6214**, 21 (pl. III, c.) ; les autres décors s'y retrouvent intégralement.

Il ne sera peut-être pas sans intérêt, avant de continuer la revue de cette série de tambours par l'examen de types plus déformés, de signaler la similitude curieuse qui existe entre les décors des haches préhistoriques de bronze du Tonkin et les figurations des plus anciens de ces tambours. Mais rappelons tout d'abord que les mots « préhistorique » et « âge du bronze » ne doivent pas éveiller en Indochine une idée d'antiquité aussi considérable qu'en Europe et que, si l'âge du bronze a pu durer en Occident jusqu'au temps de la guerre de Troie, il pourrait être ici encore bien plus récent : l'âge de la pierre polie n'a pas encore fini pour quelques sauvages de la chaîne annamitique. Cette réserve faite, revenons à ces haches. L'une, la première connue **A 31**, 110, n'est qu'un fragment d'une pièce d'un type fréquent, hache à soie en trapèze dissymétrique, à corne supérieure accentuée. Son décor, par bonheur complet (pl. IX, C) offre une barque et deux cerfs dans un cadre orné d'une grecque. Cette grecque, motif fréquent dans ces haches, a de grands rapports avec certains ornements du tambour Moulié (H., pl. II). Les cerfs sont traités dans le même esprit de stylisation que ceux de notre grand tambour ; la barque surtout est caractéristique : c'est la même courbure générale, la même différence entre l'avant et l'arrière, la même complication bizarre de la proue, la même dualité du motif de poupe.

Nous retrouvons les mêmes cerfs et un oiseau (m. pl., K), un cerf semblable et peut-être un chien (m. pl., H), un crocodile (?) et un porc (m. pl., E) sur deux haches et un poignard (?) ornés. Un fer de lance (?) (m. pl., F) montre des ornements spiraliques parents de ceux des tambours et de curieuses représentations d'hameçons stylisés. Plus étrange encore un poignard, ou mieux une dague, offre sur sa lame courte et large, au-dessus d'un ajour circulaire figuré ici par le disque noir (m. pl., B), et sur la poignée plate (m. pl., A) d'étranges figures humaines plus schématisées encore que nos guerriers. Enfin nous retrouvons sur une cupule aussi ancienne (m. pl., L) la série de cercles unis par des tangentes caractéristiques de nos tambours I [1]. Un poignard à poignée quadrangulaire A 31. 132 montre sur cette poignée et sur son pommeau des décors géométriques assez voisins de ceux que nous étudions ici (m. pl., D, G).

Tambours du type II.

Du type II nous avons à présenter six tambours, mais l'un est réduit à son plateau et quatre autres forment deux paires dont l'une semble une réplique de l'autre. Ces quatre tambours [2] sont cependant les plus intéressants [3] et, détail qui a sa valeur, proviennent de la même région, le pays mương, qui fournit une des pièces I le plus caractéristiques, le tambour Moulié. Ils sont conservés dans une modeste pagode de chaume du village de Cổ-lũng, situé sur un petit affluent du Sông Ma, le Hòn Chan. Ce point se trouve à une quinzaine de kilomètres au Nord de La-hán et dépend de la délégation de Hồi-xuân, province de Thanh-hoá. Nous n'avons vu que deux de ces tambours, un exemplaire de chaque couple, au poste de La-hán où les habitants nous les avaient apportés.

Le plus grand a o m. 825 de largeur sur o m. 58 de hauteur et son plateau déborde de 22 millimètres, (pl. I, D, E). La caisse au profil renflé dans le haut et qui s'évase dans le bas, n'a pas ses sections irrégulières limitées par des arêtes précises : elles sont simplement déterminées par deux bagues. Le bord du plateau se relève légèrement et une surépaisseur renforce le contour inférieur de la caisse. Celle-ci est munie de quatre petites anses, en S, plates,

---

(1) Ces remarquables pièces proviennent de la collection de M. d'Argence qui les à mises à notre disposition avec la plus grande amabilité. Elles proviennent toutes du Tonkin.

(2) Ils nous ont été signalés par M. Robin, résident de Thanh-hoá qui a mis la plus grande complaisance à nous en faciliter l'examen.

(3) La conservation de ces tambours en paires, sans garantir leur exécution locale, en fournit cependant quelques présomptions.

décorées de deux bandes de chevrons la pointe en bas, déformés parfois en petits losanges et qui donnent une impression de sparterie. Quatre grenouilles (pl. II, h) au corps orné de petits ornements gravés (H., XXIX, 14, 1) tournent autour du plateau dans le sens ordinaire. La fonte est médiocre et présente des manques, mais le métal a pris une remarquable patine vert pâle. Nous retrouvons ici les mêmes bouchages carrés énigmatiques que sur le tambour **D 6214**, 21, mais ici au travers du décor même, sa composition serrée ne permettant pas d'éviter cet inconvénient. La caisse présente les deux coutures extérieures de moule habituelles.

Le décor est assez simple et consiste en deux systèmes de bandes enfermées entre filets saillants, les unes employées comme motifs extrêmes, les autres comme motifs courants. Les premiers sont des sortes de palmettes (m. pl., l) (en rapport avec H., XXXIX, 25) dont l'angle est dirigé vers la périphérie du plateau ou vers le haut de la caisse; les secondes sont occupées (m. pl., g) par un quadrillage de losanges pointés (H., XLII, 15). Sur le plateau, l'étoile de battement a un centre saillant à huit rayons minces (H., XXX, 20) qui s'allongent sur une surface sans ornement, immédiatement suivie par une rangée de palmettes. Nous retrouvons celles-ci au cercle terminal. Entre ces deux extrêmes, six zones de losanges se placent dégagées de leurs limites et entre elles par des bandes nues. Les quatre grenouilles sont à cheval sur la dernière de ces bandes.

La première section de la caisse, la plus importante, offre six zones de losanges séparées de même. La seconde plus petite mais plus riche, possède deux bandes de losanges entre deux autres de palmettes; à la dernière s'accole une suite de demi-cercles occupés par des hachures verticales (m. pl., l). La troisième division ne montre plus que deux zones de losanges et une ligne terminale de palmettes séparées toutes trois par les mêmes bandes. Les anses sont placées sur la deuxième et la troisième zone de la première section.

Le second tambour est semblable au précédent, mais plus petit n'ayant que $0^{m}66$ de largeur au plateau, sur $0^{m}43$ de hauteur; le disque supérieur déborde trois fois plus en proportion, de quarante millimètres environ. Les anses très petites ont un simple profil sans décor, et les quatre grenouilles, placées de même, sont nues. L'ornementation consiste également en deux types de zones, dont les motifs sont estampés; les unes forment les ceintures extrêmes sur la caisse et sont ornées de palmettes spéciales sous une bande de cercles pointés, les autres sont de simples champs de losanges spiraliques (m. pl., a) [1]. Les mêmes surfaces nues séparent les zones; elles accompagnent l'étoile et le cercle périphérique, rebord saillant et nervé du plateau. Celui-ci compte six zones de

---

[1] Les uns et les autres manquent dans l'album Heger.

rectangles autour de l'étoile à huit rayons minces qui traversent la bande nue et pénètrent dans le premier champ de losanges. La caisse est divisée comme la précédente. La première section montre après une bande nue un rang de palmettes et deux zones de losanges séparés de la ceinture. La deuxième division est composée de deux nouveaux champs de losanges également indépendants. La troisième section n'en offre plus qu'un avant la série des palmettes. La bande nue habituelle et une surface lisse séparent cette dernière de la surépaisseur finale.

Ce tambour, plus mince et de patine moins franche, ne présente pas les raccords carrés de l'autre ; ses deux coutures de moule se continuent jusque sous le rebord du plateau.

Un autre tambour du type II se trouve encore dans le Thanh-hoá ; il a donné son nom à la pagode de Đồng-cổ (pagode du tambour de bronze) [1]. C'est une pièce assez grande et plutôt haute, de 0 m. 83 de diamètre supérieur sur 0 m. 675 de haut. Sa forme encore dérivée du type primitif est très redressée et ne s'évase qu'à peine ; les sections y sont marquées, comme dans les précédents, par des anneaux de simples moulures. Le plateau qui déborde de trois centimètres tout autour, est orné de quatre grenouilles traitées aussi brutalement que d'ordinaire et placées dans le sens habituel. La décoration de ce tambour, en relation avec l'ornementation des pièces de Cổ-lũng, consiste en zones qui se réduisent à un petit nombre de motifs géométriques. Au centre du plateau est une étoile de battement composée d'un disque bombé et de huit rayons minces (H., XXX, 19 ou 20) ; le décor entre ces pointes est indistinct. Huit zones circonscrivent l'étoile ; la première est ornée de demi-cercles opposés remplis par des rayures normales à l'ensemble (pl. V, j), tandis que le losange curviligne dessiné par la rencontre des demi-cercles semble montrer un petit rond ou même un quatrefeuilles à pointes aiguës (motif analogue à H., XXXIV, 14). Puis viennent six zones garnies de petits losanges non jointifs (pl. V, k) qui forment une sorte de quadrillage dont les jours sont marqués d'un point (H., XLII, 21 a, III). Vient ensuite une dernière bande de demi-cercles et le bord du plateau orné de moulures avec ses quatre grenouilles.

La caisse présente sur sa partie bombée cinq zones, opposition de trois rangs de demi-cercles et de deux bandes des mêmes losanges pointés. Sous les moulures de rencontre le corps oblique de la caisse s'orne d'abord d'une zone large décorée d'une alternance régulière de trois bandes verticales, l'une nue, l'autre à rayures obliques, la dernière à traits courbes superposés, la convexité vers le bas. Cette zone est arrêtée par deux moulures entre lesquelles

---

[1] Village de Dan-nê, huyện de Yên-định, phủ de Thiệu-hoá, province de Thanh-hoá.

est une suite de petits losanges concentriques (pl. v, k), voisins du motif H., XLII, 26, III. La partie basse offre une nouvelle bande de losanges pointés, une de rayures verticales avec traits obliques opposés en feuilles de fougères et une dernière bande de demi-cercles ; une face nue termine la pièce en bas.

M. d'Argence a acquis le plateau supérieur, seul reste d'un tambour qui paraît être du type II et provient de la région de Ninh-binh. Son diamètre est de o m. 59 et il faisait saillie sur la caisse d'environ deux à trois centimètres. Son décor est très simple : autour d'une étoile à 7 rayons filiformes qui partent d'un large disque, combinaison intermédiaire entre les nos 17 et 19 de H., XXX, sont six zones ; chacune a ses deux filets propres, mais ces zones sont jointives. Elles sont décorées de losanges spiraliques placés verticalement et accompagnées dans les intervalles de demi-losanges. Le rebord forme une zone nue avec une légère surépaisseur. Sur le dernier cercle de losanges sont les traces de quatre grenouilles (?).

Tambours du type III.

Au groupe III appartiennent deux tambours : l'un est la propriété de M. Besson, colon à Xieng-Khouang, l'autre est entré récemment dans la remarquable collection de M. Holbé à Saigon.

Celui de M. Besson a été acquis, je crois, dans le pays même. Lorsque je photographiai cette pièce, je n'avais pas encore été amené à m'occuper de ces tambours et je n'ai pris ni les dimensions exactes, ni une description détaillée de celui-ci. Je ne puis donc en parler que d'après l'examen des clichés vérascopiques que j'en possède, ce qui est d'ailleurs suffisant. Il mesure environ o m 50 dans la plus grande dimension. Le plateau déborde la caisse qui dans le bas est cylindrique (pl. VI, haut) et s'élargit près du plateau en un tore peut-être angulaire. Il a ses deux paires d'anses serrées et minces, quatre coutures de moule et sur l'une d'elles, qui passe entre les anses, sont dans le bas deux petits éléphants, tandis qu'un fin décor accompagne l'arête ; en outre le plateau présente à la périphérie quatre groupes de deux grenouilles superposées dirigées dans le sens habituel. Le décor autour de l'étoile à douze branches du plateau et sur la caisse est fait de zones étroites dont quelques-unes sont ornées de minuscules rosaces (H., XL, 65) et les autres de fins motifs qui rappellent une composition de sparterie.

Le second tambour du type III a été envoyé de Bangkok à M. Holbé et proviendrait de Xieng Mai.

Ses dimensions principales sont de o m,50 en hauteur, o m.68 de diamètre au plateau qui déborde tout autour de 3 centimètres, o m.50 à la base de la caisse. La forme générale de celle-ci est d'un tronc de cône qui sans arête se

gonfle sous le plateau en un large tore où s'attachent deux paires d'anses en tresses. L'ornementation du plateau présente autour de l'étoile centrale une série de zones étroites, de dimensions voisines et par suite assez confuses. Chaque bande est séparée de la suivante comme de l'étoile par deux cercles légèrement saillants, et de distance en distance un troisième cercle vient renforcer les deux premiers pour accuser une division. La surface du plateau est donc ainsi répartie en cinq grandes zones, ce qui, en comptant l'étoile pour une, forme six divisions. La deuxième et la quatrième, formées de bandes respectivement semblables, constituent la trame même de la composition, la troisième et la cinquième les parties principales du décor.

La première division, l'étoile présente cette particularité que ses douze fins rayons se séparent, presque du centre, sans laisser la place d'une bonne surface de frappe (H., XXX, 21) et que leurs pointes viennent interrompre le double cercle qui l'entoure.

La seconde division et ses pareilles offre quatre bandes qui, de l'intérieur à l'extérieur, sont : 1° une série de rayures normales (H., XLI, 26, IV) ; 2° et 3° deux bandes de petits cercles entourés de points qui se touchent presque (H., XLI, 40) ; 4° une suite continue de losanges concentriques (H., XLII, 26) comme ceux du tambour de Đan-nê (pl. V, i).

La troisième division est constituée par deux bandes : la première porte, à des écartements réguliers, des rosaces à douze pétales (H., XL, 65), entre lesquelles se voient ou des losanges recoupés par leurs médianes en quatre losanges plus petits (H., XXXVIII, 2), ou des oiseaux stylisés (pl. V, d), presque sans ailes, la queue fourchue et la tête tournée tantôt d'un côté, tantôt de l'autre (H., XXXVIII, 24, 25). La bande suivante montre un motif qui se présente comme une suite de palmes repliées, courbées régulièrement dans le même sens et partant, en bas, d'un petit cercle (pl. V, g), lointain souvenir des guerriers schématisés des premiers tambours (voir H., XXXII).

L'autre zone principale, la cinquième, redouble la première bande de la troisième, et répète la seconde, mais ces trois éléments y ont une largeur moindre.

Enfin hors de la dernière ceinture se voit seulement une bande nue qu'arrête une fine tresse. Sur le bord du plateau sont quatre groupes de trois grenouilles superposées, toujours dans le sens indiqué.

La caisse est divisée à son tour en cinq zones, dont deux sont nues, les autres morcelées en étroites bandes ne présentant aucun décor qui n'apparaisse sur le plateau.

Les coutures du moule passent entre les anses et sont aplaties et polies de telle sorte qu'elles semblent recouvrir les zones horizontales. L'une d'elles porte dans la partie inférieure en allant de haut en bas, trois tortillons de dimension croissante et trois petits éléphants (H., XVIII) descendant, entre deux séries de volutes placées dans le même sens ; elles sortent de la même tige, parallèle à la couture et toute voisine de cette dernière.

Tambours du type IV.

Tous les autres tambours dont il nous reste à parler, font partie du groupe IV et le nombre important qui nous en fut signalé en moins d'un an montre combien ces pièces sont en réalité communes et, comme le fait remarquer justement M. Pelliot (*BEFEO*, III, p. 357), sans doute peu anciennes. Elles se répètent en outre de très près et par suite ne méritent pas une étude détaillée. Aussi en abrégerons-nous la fastidieuse description.

Le tambour du Musée **D 6214**, 20 a 0 m. 54 de diamètre sur 0 m. 29 de hauteur. Il présente dans l'estampage de ses motifs un curieux fait d'économie, dont il n'est pas d'ailleurs l'unique exemple (H., XL, 40 et 41) : la bande extérieure du plateau se répète sur la caisse en haut (pl. V, a, c), tandis que les zones de volutes du cylindre, au milieu et au bas, bien que fort différentes d'aspect, sont obtenues par la même matrice posée dans un cas en longueur, dans l'autre en hauteur. Ce tambour paraît répéter de très près celui que M. Heger dénomme « Mandl. privat. II » et qui ne figure dans son album que par ses détails.

Du centre à la périphérie le plateau présente (pl. V, a) : 1° une étoile à douze rayons (H., XXX, 13, Mandl I) enfermant des motifs de décors en amande double accompagnés de petits traits normaux (H., XXXI, 29, Mandl II) ; 2° des éléments de grecque (H., XXXVI, 28, Mandl II) ; 3° un motif en S couchées très détaillées (H., XXXVI, 46, Mandl II, mais en sens inverse) ; 4° une rangée de boutons ronds saillants espacés de leur diamètre (H., XX, XXIV, etc.) ; 5° une bande de rayures normales (H., XLI, 26) ; 6° la zone caractéristique de cette série de pièces, souvenir lointain des guerriers des plus vieux tambours et dont la filiation apparaît dans la planche XXXII de l'album Heger. Le motif est ici celui même du n° 28 (Mandl II). Les quatre bandes suivante de 7 à 10 sont nues ou ornées de rayures ou de boutons ; la 11e est exactement le motif 19, proche parent du décor 21 (Mandl II) de la planche H., XLIII.

Sur la caisse (pl. V, c) nous trouvons de haut en bas 1° et 3° ce dernier motif ; puis 2° une série de décors en double volute opposée (H., XXXV, 12, Mandl II) ; 4° une zone large nue ; 5° et 7° des rayures verticales ; 6° un motif analogue à H., XL, 40 (Mandl II) ; 8° une zone nue ; 9° et 11°, rectangles spiraliques (H., XLI, 2) ; 10° motif renversé analogue à 40 renversé qui est H., XL, 41 (Mandl II) ; 12° triangles qui en contiennent d'autres non concentriques (H., XXXIX, 41, Mandl II).

Le tambour de M. d'Argence, qu'il reçut en 1898 du maréchal Sou, est particulièrement intéressant parce que ses origines sont connues avec précision. Trouvé dans une grotte des environs de Ping-tsiang [1] par des hommes du

---

[1] Kouang-si, à 35 k. de la porte de Nam-quan, sur la route de Long-Tchéou.

maréchal, il fut utilisé par eux comme marmite et pour ce faire ils lui rognèrent les anses, restaurées depuis. Ce tambour, presque semblable au précédent, est seulement un peu plus petit : o m. 50 sur o m. 28.

La seule différence au plateau consiste dans la présence d'une zone extérieure nue et dans le motif des guerriers déformés. Le dessin y est plus raide, les angles sont droits, le rectangle n'a que six traits horizontaux au lieu de sept, l'espèce de houlette a sa terminaison à angle aigu, et les deux pièces qui donnent l'impression d'étendards flottants sont plus courtes, plus larges et terminées presque carrément. Il y a un peu plus de dissemblances dans la caisse, mais elles ne sont que de détail.

Des deux tambours de M. Demange, l'un provient de la région de Hoà-binh, l'autre d'un point de la côte d'Annam. Le premier, d'exécution assez grossière, mesure o m. 53 dans sa plus grande largeur sur o m. 27 de hauteur. Son plateau offre dans sa zone principale le décor caractéristique habituel, mais qui se différencie du type le plus courant par son sens inverse et par la grande importance des banderoles inférieures. Celles-ci sont au nombre de trois, tandis que l'élément supérieur s'allonge en horizontale et prend plutôt l'aspect d'un rectangle à lignes concentriques. Le trait diagonal et un autre s'ajoutent sous le rectangle (pl. II, b). La zone d'arabesques la plus large montre un motif spécial (m. pl., i), tandis qu'un ornement qui rappelle un peu une agrafe (m. pl., d) et un motif en haricot moins original (m. pl., c) viennent, au milieu des décors habituels, orner la caisse. Les anses sont percées de trois trous rectangulaires entre deux bandes où se retrouve le souvenir de la tresse.

L'autre tambour, d'exécution bien supérieure, mesure o m. 54 sur o m. 285. Son détail le plus intéressant est la forme de l'étoile dont les douze rayons, enfermant les motifs habituels, ont une saillie anormale de six millimètres, tandis que le centre revient au nu du plateau. L'aspect de cette étoile très particulière est celui d'une araignée dont on aurait complètement écrasé le corps, tandis que les pattes seraient encore crispées sur le sol. Les divers ornements, et parmi eux le motif caractéristique, ont tous leurs similaires dans l'album Heger (1) ainsi que les anses ornées de trois petits rectangles à traits concentriques. Seule la zone d'arabesques extérieure présente un motif un peu spécial (m. pl., k).

Le tambour depuis longtemps entre les mains de M. Cognacq est d'origine incertaine. Sa plus grande largeur est de o m. 46, sa hauteur, de o m. 25. Les

(1) H., XXX, 13, I_{IV} ; XXXI, 41 ; XXXIV, 27, 43 ; XXXII, 43, plateau ; — XXVI, 39 et XXIX, 6, caisse.

dessins A et B de la planche VII nous dispenseront d'une description [1]. Remarquons seulement que le motif caractéristique est ici d'une forme et d'une position périphérique un peu spéciale et que les grands décors curvilignes de la zone 8 du plateau sont rognés dans la hauteur pour tenir dans celle des bandes de la caisse. Les motifs en S couchées du plateau et en haricot de la caisse sont particuliers à ce tambour.

Le tambour de M. Toussaint a été acquis récemment au Yunnan ; bien que l'ouverture de cette région y ait occasionné un grand commerce de faux dont trop de collectionneurs indochinois sont les victimes, la question d'authenticité ne paraît pas se poser pour cette pièce. Son décor, très usé par le temps, avait été presque complètement caché par une couche de laque noire, faite de plusieurs épaisseurs, qui paraît ancienne et qui de toute façon ne pouvait que nuire beaucoup à une vente profitable ; pour étudier cette pièce, nous avons dû écailler minutieusement ce vernis pour arriver au métal même, bronze où la proportion de cuivre paraît faible en raison de la blancheur de l'alliage. Les détails de ce tambour, de un à deux centimètres plus grand que le précédent en tous sens, sont donnés dans les parties C et D de la planche VII [2]. Les rayons de l'étoile offrent la particularité de se terminer carrément.

Plusieurs zones de la caisse présentent une suite de motifs courbes assez complexes et nouveaux, si ma lecture de cet élément, assez délicat à distinguer dans son effacement, est exacte.

Le tambour de M. Chemin-Dupontès a 0 m. 47 de largeur sur 0 m. 26 de hauteur. Il provient également de Yunnan-fou. L'exécution en est médiocre ; les motifs estampés ne sont pas toujours ni complets ni bien placés et se chevauchent parfois. La dernière zone du plateau en particulier est ornée au moyen d'une matrice de rayon un peu plus grand que celui du cercle qu'elle est appelée à décorer, et de plus elle fut irrégulièrement appuyée. Ces grossiers défauts, qu'un faussaire eût sans doute évités pour donner meilleur aspect à la pièce, paraissent être une garantie d'authenticité, malgré les réserves à faire en raison de son lieu d'origine.

La description du tambour de M. Toussaint s'appliquerait presqu'exactement à celui-ci ; il n'y a de différence que dans l'ordre des décors.

Le motif principal caractéristique de ce type est donné ici pl. V, n, et rappelle de très près H., XXXII, 42 ; c'est le premier exemple de ce décor où les

---

(1) Les motifs de ce tambour répètent les éléments H., XXXI, 14 ou 15 ; XXXVI, 29 ; XLI, 26 ; XLIII, 18 ; XXXII, 40, 41, 45, au plateau — et sur la caisse : XLI, 2 et 6, 46 ; XLII, 6.

(2) H., XXXVI, 31 ; XXXII, 42, et 43-45 ; XLI, 26 ; XLIII, 27 a. plateau ; — caisse : XXXV, 15 ; XLI, 2 ; XXXIX, 26.

traits enveloppants soient réunis en bas. La zone 9 offre un décor de volutes mêlées (m. pl., I) qui a de grands rapports avec H., XLIII, 24 ; comme cet exemple, il montre sous les volutes une indication de dents de scie, qui s'y rattachent avec peine et qui semblent particulièrement mal indiquées dans le dessin de Heger.

Trois autres tambours, qui proviennent également du Yunnan, ne nous sont connus que par des photographies envoyées par M. Cordier, directeur des écoles françaises de Yunnan-fou. Le premier lui appartient, les deux autres sont déposés au Musée de la ville. Des uns et des autres nos photographies ne nous permettent de décrire que le plateau ; la caisse semble d'ailleurs n'avoir rien de particulier.

Le tambour de M. Cordier (pl. VI, bas) est d'une remarquable exécution. La zone qui entoure le motif caractéristique du plateau offre des courbes mêlées qui sont de la famille H., XLIII, mais sont réduites aux deux volutes principales de ces motifs, posées sur des traits complémentaires droits ou obliques qui leur font, par hasard d'ailleurs, comme des pattes. La zone extérieure montre une série de volutes mêlées plus importantes, analogues à H., XLIII, 25 et qui sont le même motif que celui du tambour Chemin-Dupontès, mais si soigneusement placés qu'on ne distingue pas le raccord des estampages (1).

L'un des tambours du Musée de Yunnan-fou, que nous désignerons par A, est également d'une exécution remarquable et rentre dans le type courant. Seul le décor spécial est un peu anormal ; analogue pour l'ensemble à H., XXXII, 42, le rectangle divisé y est remplacé par la ligne sinueuse de 40, plus large encore et à cinq traits sans compter les deux traits supérieurs d'entourage général (2).

Le tambour B du même Musée paraît plus éloigné du type primitif. L'étoile a douze rayons qui enferment ici des caractères cycliques (3), et la rangée des décors spéciaux est remplacée par les douze animaux reconnaissables pour la plupart. Le reste des motifs offre des entrelacs formés de deux lignes sinueuses qui se croisent irrégulièrement (H., XXXVIII, 38), des rosaces simples formées de deux cercles concentriques (H., XLI, 2) et d'autres éléments courants.

Nous signalerons à la suite de cette série deux remarquables tambours publiés par le Musée de Tōkyō en 1906 dans le *Teishitsu hakubutsukwan*

---

(1) Les autres motifs se retrouvent dans les planches de M. Heger en XXXIII, 13 XXXVI, 31 ; XXXVI, 43 ; XXXII, 44.

(2) Autres motifs : H., XXXI, 14 ; XXXVI, 43 ; XLIII, 13, avec la volute isolée et la languette de cet élément rejetées de l'autre côté.

(3) Cf. CORDIER, *Le Musée de Yunnan-fou*, *BFFEO.*, XV, n° 3, p. 37.

kanshōroku, pl. 44-47. Le premier (pl. 44, 45) appartient au prince Tokugawa, le second (pl. 46, 47) au vicomte Tani. L'un a 0 m. 58 de largeur et 29 de hauteur, l'autre, un centimètre de moins dans les deux dimensions. Leur forme générale est la forme classique, mais leurs anses sont ajourées.

Le tambour du prince Tokugawa offre sur le plateau une version nouvelle du motif caractéristique de cette série (pl. v, b), et sur la caisse des attributs malheureusement indiscernables sur la photographie. Les autres motifs sont ordinaires (1). Les coutures du moule sont très saillantes et la caisse est percée de nombreux trous dont quelques-uns bien circulaires, paraissent fraisés intentionnellement.

Le tambour du vicomte Tani, peut-être moins ancien, est par contre d'une exécution bien supérieure, et les décors finement ciselés ne paraissent pas estampés. Il offre, comme le tambour B du Musée de Yunnan-fou, la particularité de présenter les douze animaux cycliques, mais avec la zone de décors spéciaux à la série IV. Parmi les animaux, neuf quadrupèdes ne se distinguent guère que par la queue et les deux proéminences de la tête, cornes ou oreilles indiscernables sur la planche ; les autres bêtes sont un serpent, un dragon et un oiseau. Le motif caractéristique est assez analogue à celui du tambour Cognacq, mais davantage à H., XXXII, 45 ; il est ici dans l'autre sens, avec le zigzag au milieu et à angles droits, et deux petites banderoles supplémentaires sous le rond d'où partent les deux grandes banderolles ordinaires. Autour de l'étoile une des premières zones montre un motif de S couchées originales, bien qu'apparentées avec H., XXXVI, 46, 47 (pl. v, m).

Le second tambour de M. Holbé, acquis à Yunnan-fou en Août 1917, semble du type le plus éloigné des formes premières. Il porte sur la face interne du plateau l'inscription 廣西府 西關銘 *Kouang-si-fou si kouan ming*, « Barrière Ouest de Kouang-si-fou ». Sa forme est la forme constante. Sa largeur est de 0 m. 49 et sa hauteur de 0 m. 285 ; son plateau déborde d'un demi-centimètre. Il montre comme d'ordinaire quatre coutures de moule et porte quatre anses, deux par deux, ornées de faisceaux verticaux. Le plateau présente la particularité d'avoir une étoile à 13 branches et la zone principale est ornée de quatre attributs entourés de rubans : deux sapèques entrelacées ; une sapèque simple ; deux losanges entrecroisés ; un motif en forme de corne (pl. v, e). Entrent aussi dans cette décoration une zone de rinceaux dégénérés assez fins, analogues à H., XLIV, 29, et une autre qui, sous une forme plus conventionnelle, a des rapports avec H., XLIV, 37 (m. pl , f).

---

(1) Cf. H., XXXVI, 28, 41 ; 13 et 16 à 19, plateau.

Nous voici arrivés à la fin de cette revue de pièces nouvelles. Notons pour terminer qu'elle n'infirme en rien les observations (1) et les conclusions de M. Heger et que nos spécimens se rangent avec la plus grande facilité dans sa classification. Les motifs nouveaux sont extrêmement rares et le plus souvent les seules différences sont dans le détail. Seul le tambour **D 6214, 21** apporte un nouvel élément à la solution du problème si intéressant de l'origine de ces tambours. M. Heger estime que, si l'on veut voir dans les créateurs de ces tambours les populations qui peuplèrent ensuite la Malaisie, il n'est pas nécessaire de chercher leur premier habitat sur le bord de la mer, mais que le voisinage de grands fleuves suffit à expliquer le type des barques. Déjà difficilement acceptable pour le tambour Moulié, l'hypothèse devient nettement fausse avec le nôtre : nos barques sont des barques véritables, non des pirogues. Ajoutons d'ailleurs que le type de la pirogue, constant dans le bassin du Mékhong, est inconnu dans le bassin des fleuves chinois et du Tonkin. Il paraît d'ailleurs impossible que des navigateurs se risquent et réussissent à traverser la mer sans un long apprentissage côtier et des constructions navales d'une résistance et d'une contenance suffisante. Mais cette réserve ne change rien aux conclusions générales de M. Heger, car il se peut que ces populations, primitivement sur la côte aient été ensuite refoulées dans l'arrière-pays après l'exode d'une partie d'entre elles aux îles malaises ; peut-être même — ceci n'est d'ailleurs qu'une simple hypothèse — leur expédition d'outre-mer eut-elle la même cause que leur refoulement dans les montagnes : la venue du Nord ou du Sud de quelque population plus puissante. Mais de quand daterait cet exode et quelle en aurait été la cause réelle, c'est ce que nous ne saurons peut-être jamais, pas plus que le sens précis des images étranges des premiers tambours.

---

(1) Outre les inscriptions signalées par M. Heger, un des tambours qu'il a étudié[5] sur photographies en porte une intéressante qui lui a échappé. C'est, au South Kensington Museum, un beau tambour du type I, provenant de Pékin, publié par Bushell, dans *Chinese Art*, Londres, réimpression de 1907, 8°, t. I, fig 66 et p. 104. Ce tambour, qui paraît être le n° 11 de Heger, p. 37, orné de motifs dérivés de formes humaines et animales qui suggèrent des éléphants et des paons, porte sous le plateau une inscription chinoise datée de 199 A. D.

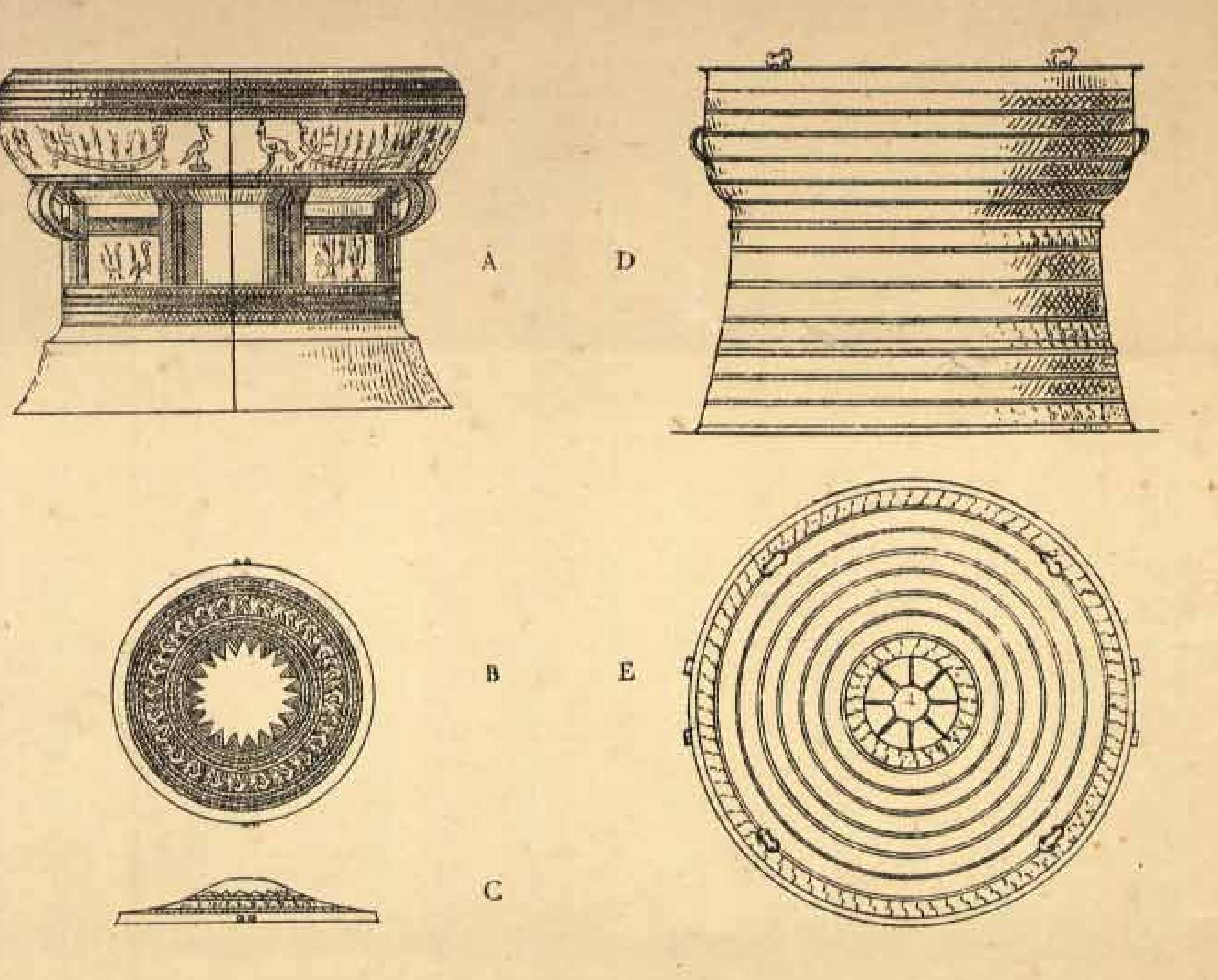
TABLE DES PLANCHES

Pl. vi. — Tambours des types III et IV.
Haut : tambour de M. Besson ; p. 21 ; — bas : tambour de M. Cordier ; p. 26.

Pl. vii. — Détails de tambours du type IV ; mi-grandeur.
a-b : détails du tambour de M. Cognacq ; p. 25 ; — c-d : détails du tambour de M. Toussaint ; p. 25.

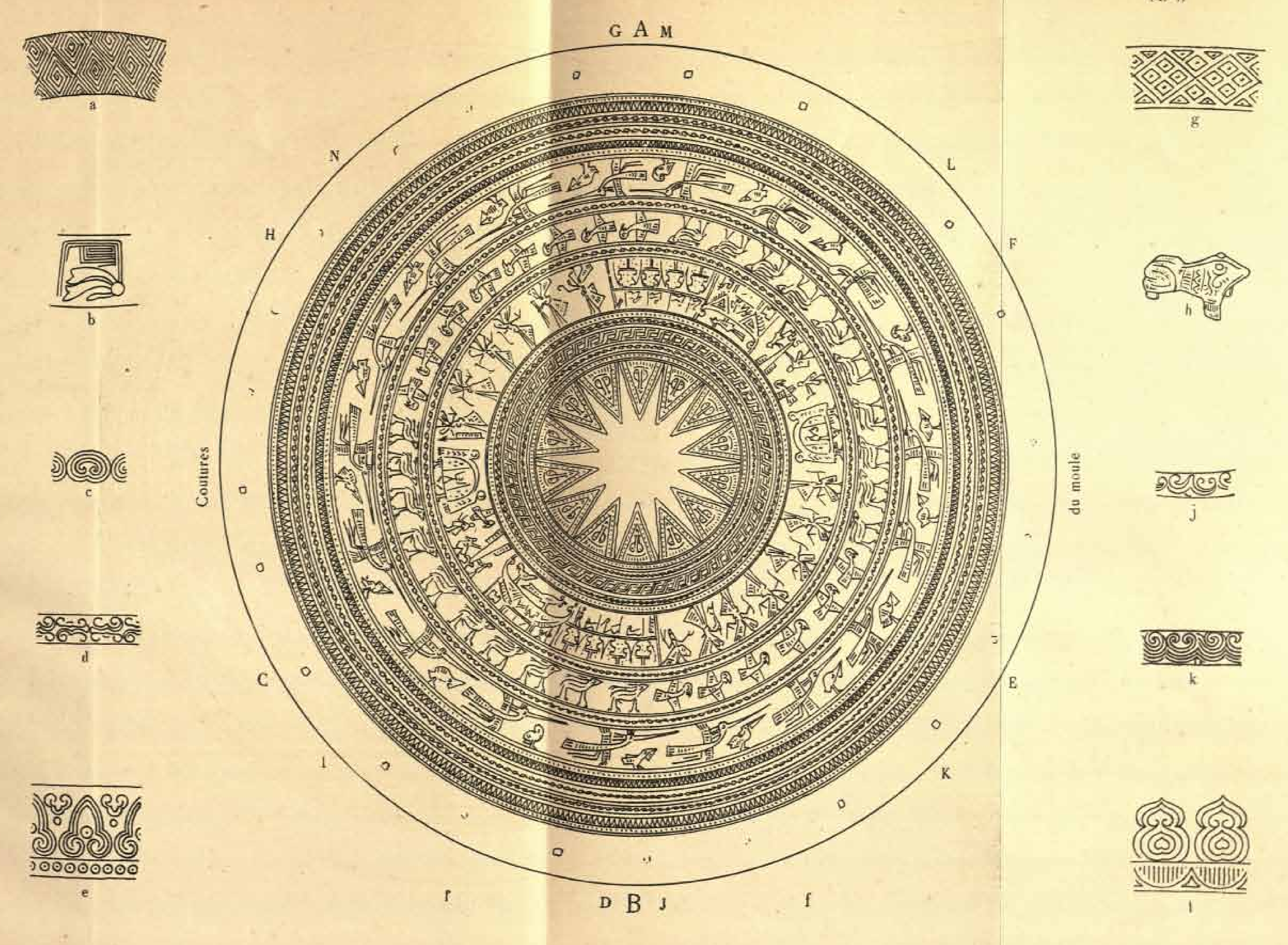
Pl. viii. — Procession religieuse en Nouvelle-Guinée, (d'après une carte postale du Field Museum of Natural History de Chicago) ; p. 12, n. 1.

Pl. ix. — Décors d'armes de bronze préhistoriques ; 2/3 de grandeur ; p. 17, 18.



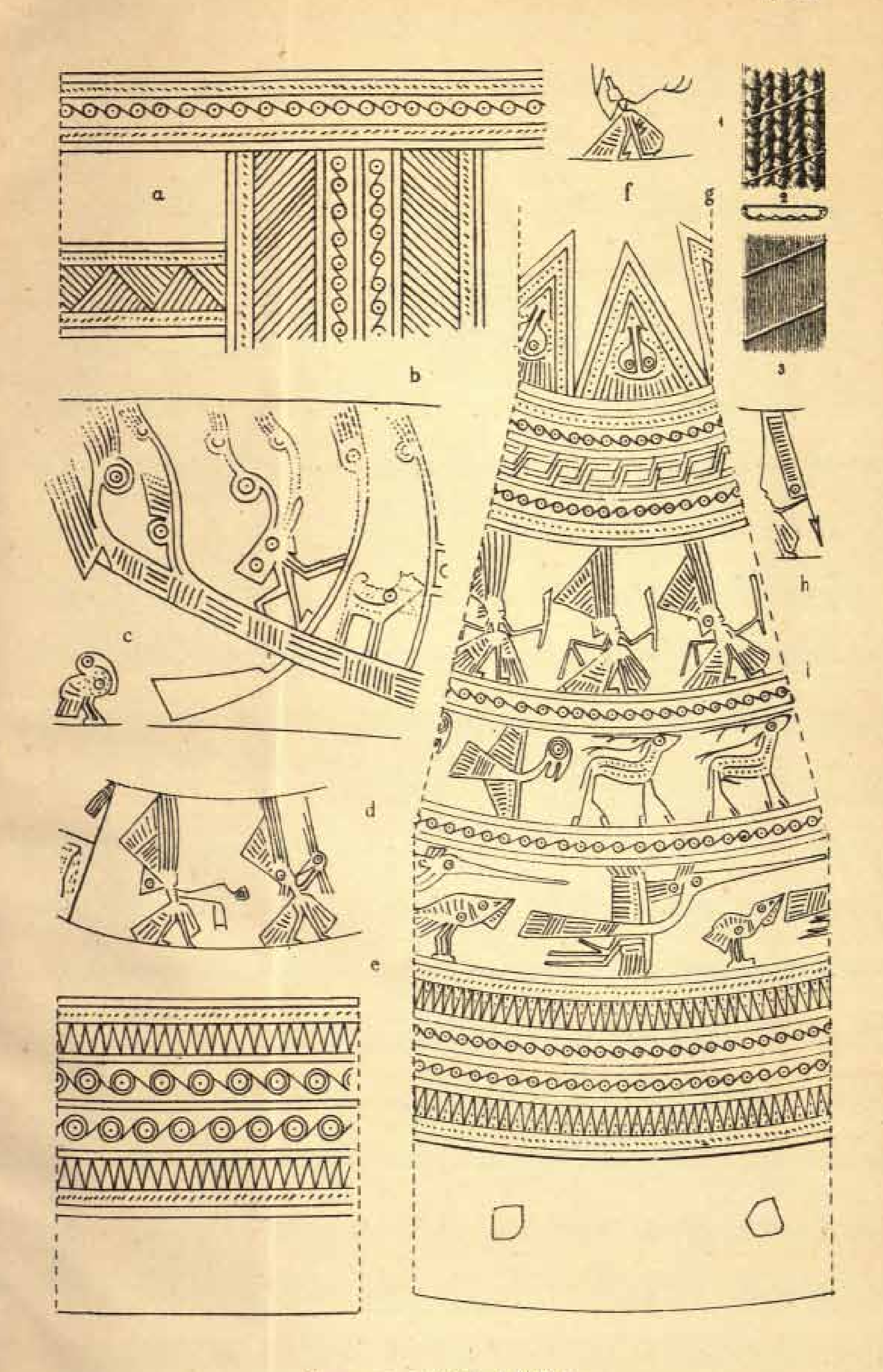
Tambours des types I et II.

Echelle 0 m. 075 p. m.



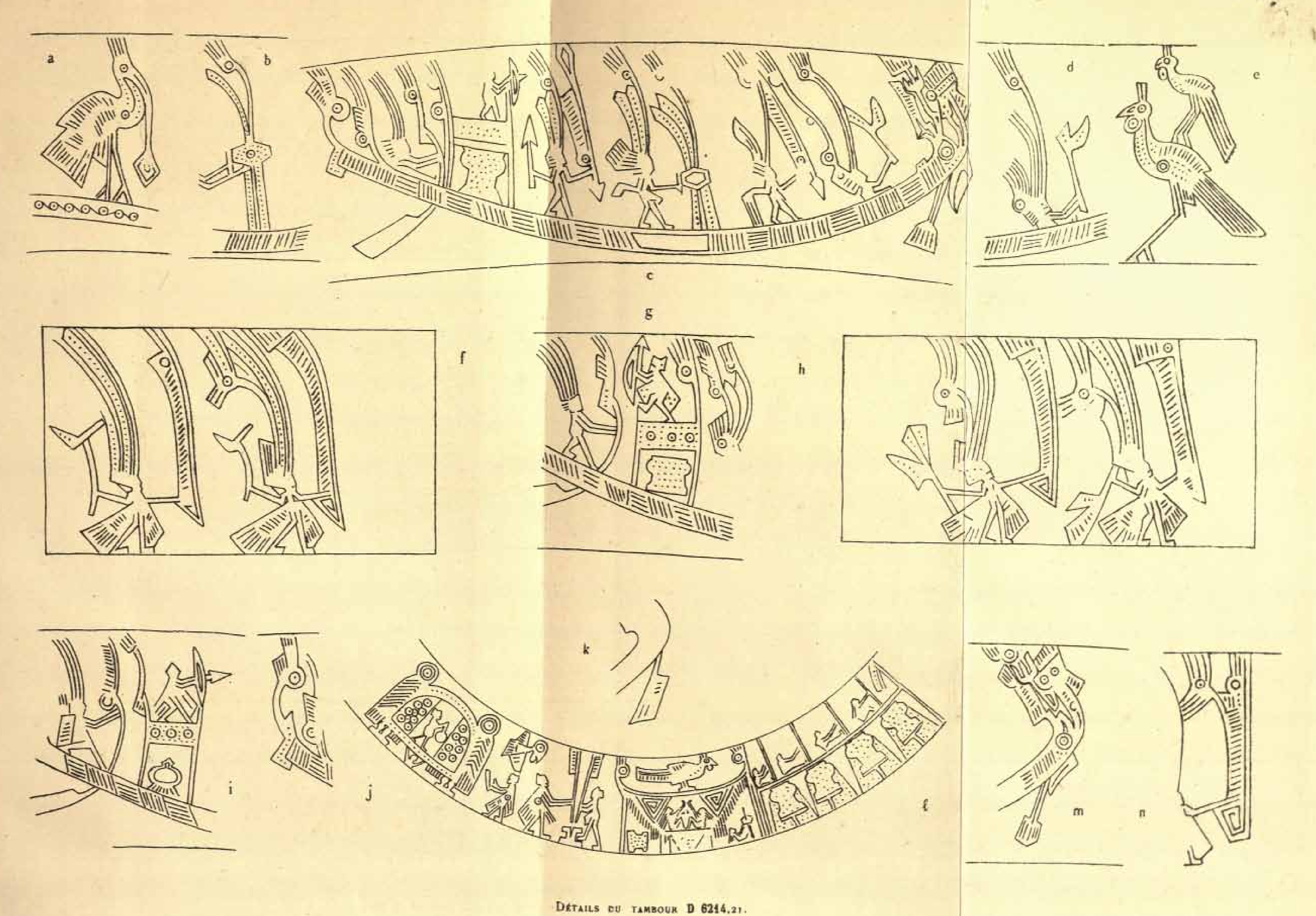
Plateau du tambour D 6214,21 et détails divers.

Echelle : f au quart ; le reste à mi-grandeur.



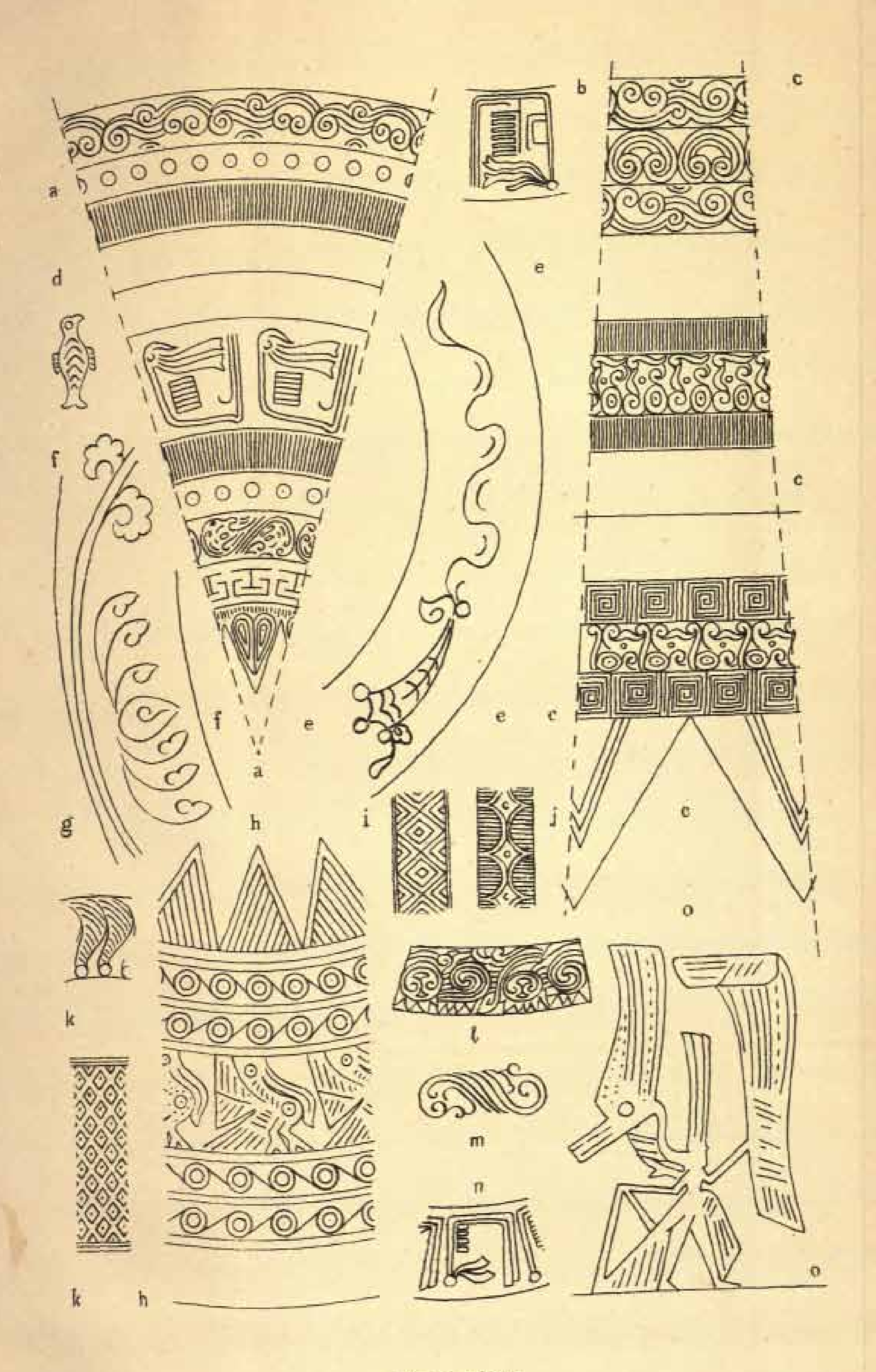
DÉTAILS DU TAMBOUR D 6214.21.

Echelle : mi-grandeur.



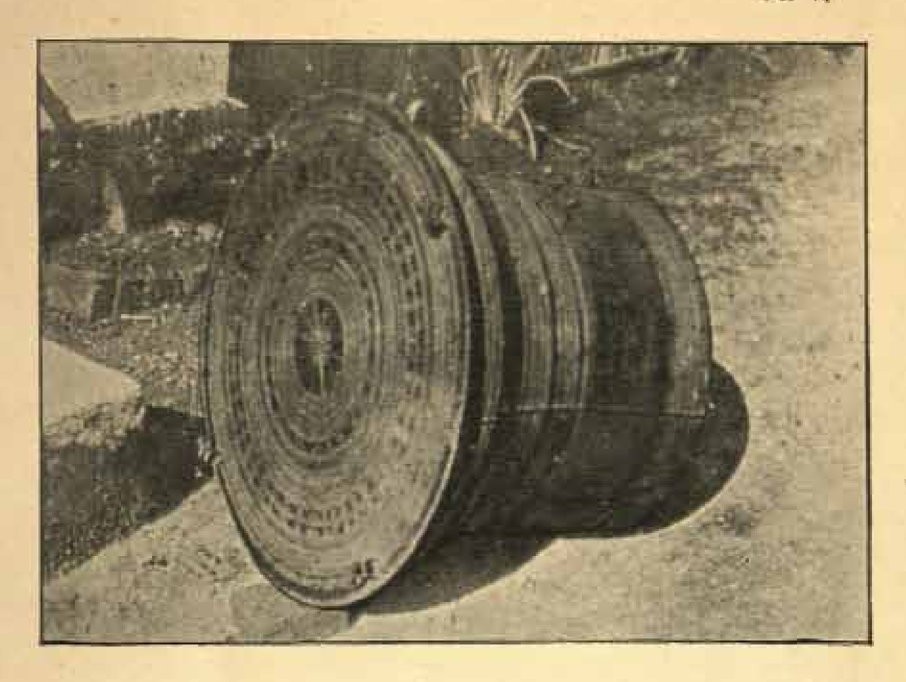
DÉTAILS DU TAMBOUR D 6214.21.

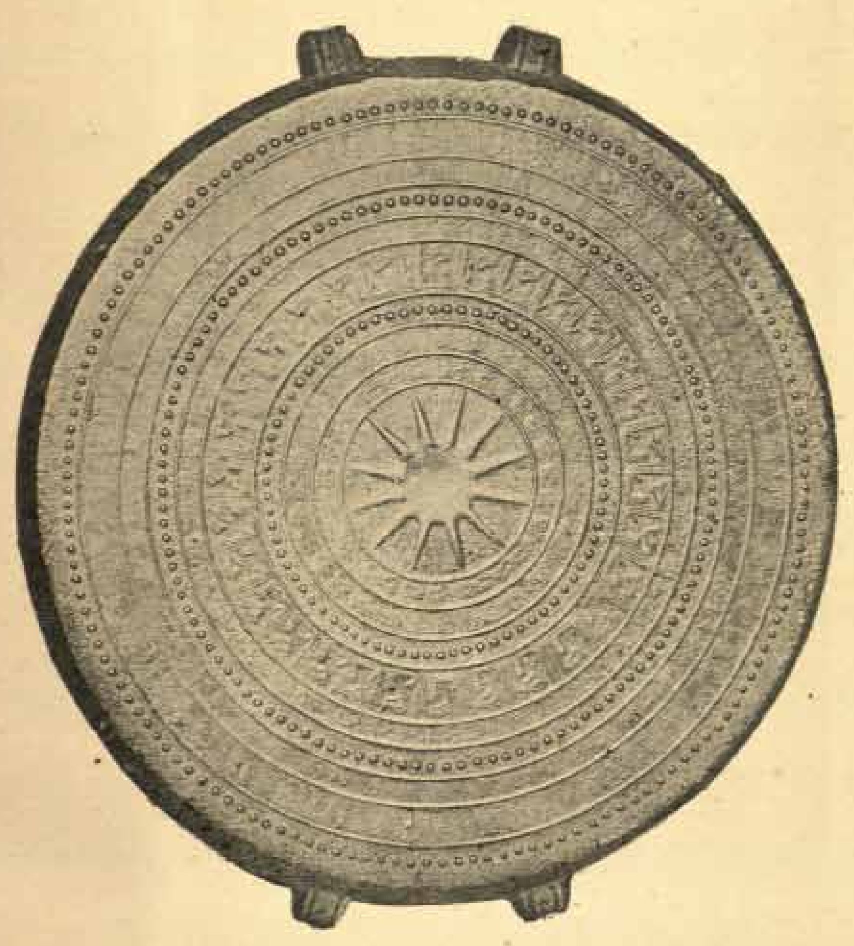
Echelle : mi-grandeur.



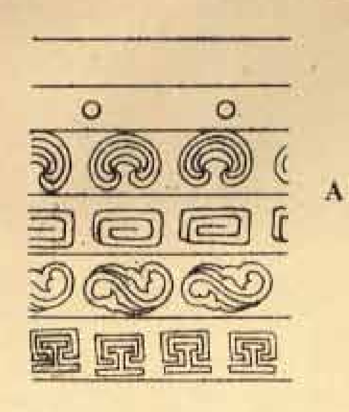
Décors divers.

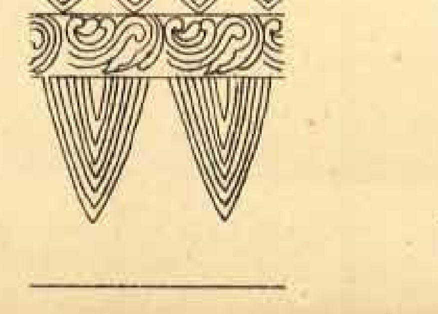
Echelle . mi-grandeur.





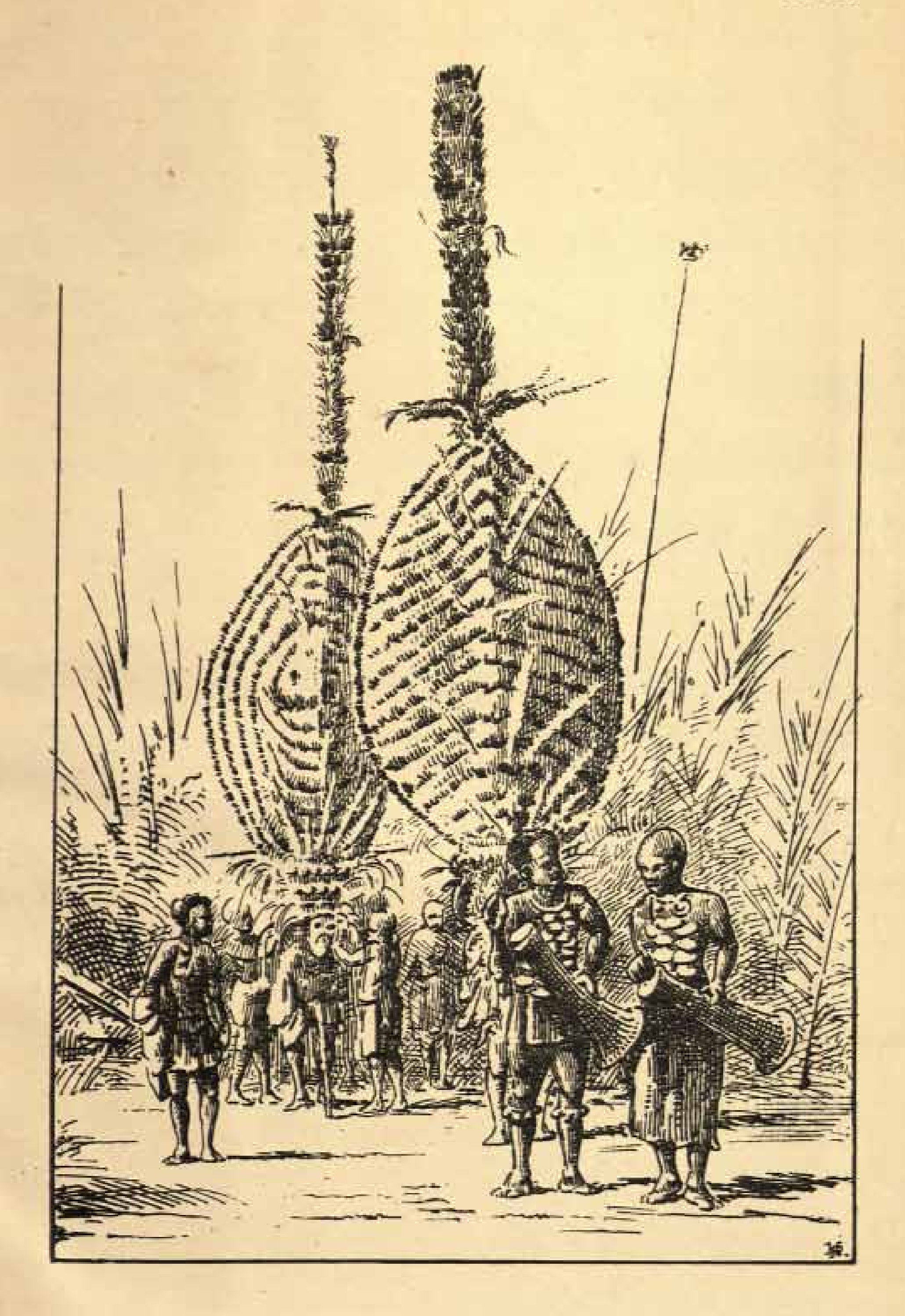
Tambours des types III et IV.



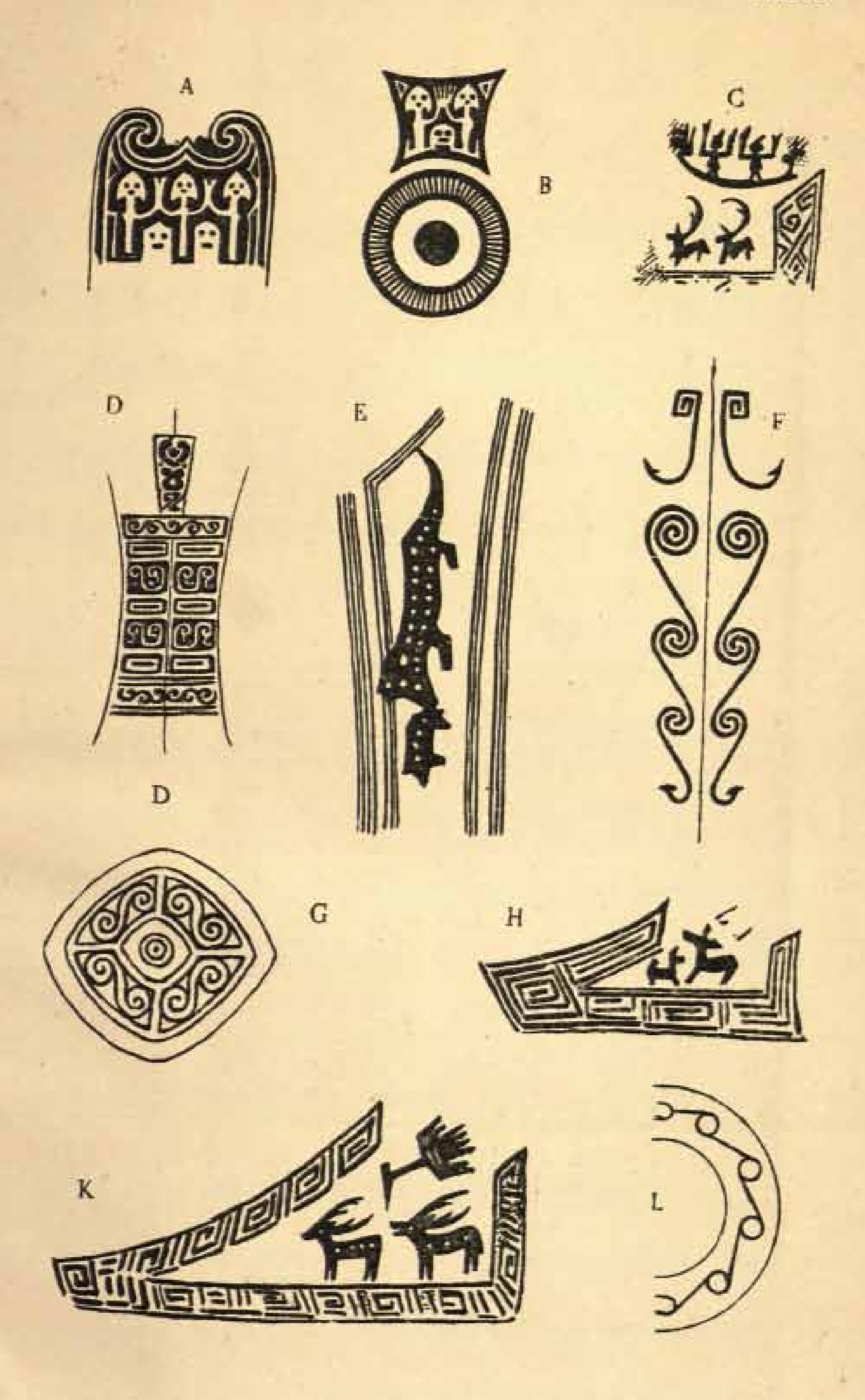


DÉTAILS DE TAMBOURS DU TYPE IV.

Echelle : mi-grandeur.



Procession religieuse en Nouvelle-Guinée.



Decors d'armes de bronze préhistoriques.

Echelle : 2/3 grandeur.


CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
New Delhi
LIBRARY



